Kirke og Kultur

Indhold:

EMIL BIRKELI: H. C. Knudsen og Ibsens „Brand" 257

G. AULÉN: Den kristna Gudsbilden i nutidens religiösa brytningar 266

R. VOGT: Om fundamentalisme (hyperlogisme) i religion og i videnskap 279

O. OLAFSEN: Thomas von Westen 290

ANTON FRIDRICHSEN: Karl Barths teologi 305

NATHAN SÖDERBLOM: Et brev om prof. Chr. Collins siste bok 314

Notis. (Høk over høk) 317

Litteratur, anmeldt av Jon Anton Johnson og Karl Marthinussen 318

Redaktør: Eivind Berggrav

Kirke og Kultur utkommer med 1 hefte hver maaned undtagen i juli og august. Abonnement kr. 10,00 pr. aar, utlandet kr. 15. Kan bestilles paa postanstalter, hos bokhandlerne og i ekspeditionen, Raadhusgaten 30 B. *Eftertryk av tidsskriftets artikler er forbudt.*

HEFTE 5 JUNI 1926 33. AARG.

STEENSKE BOKTRYKKERI JOHANNES BJØRNSTAD. OSLO

LYDER BRUN

JESU EVANGELIUM

EN HISTORISK FREMSTILLING
AV JESU FORKYNDELSE
NY UTARBEIDET UTGAVE

En hel begivenhed paa vort hjemlige theologiske bogmarked . . . et verk af overordentlig stor interesse ikke bare for theologiske studerende, men paa grund af forfatterens greie fremstilling og klare sprog ogsaa udenfor deres rækker.

Verket behandler Jesu liv og stilling i samtiden, forkyndelsens form og virkemidler, hans stilling til skrift og tradition, hans tanker om Gud og mennesket, hans selvvidnesbyrd og forhold til disciplinen o. s. v., altsammen spørgsmaal af stor betydning baade for kristelig tænkning og for praktisk kirkelig arbeide.

Einar Diesen i Aftenposten.

Lyder Bruns «Jesu Evangelium» giver en værdifuld Hjælp til at trænge ind i Jesu Forkyndelses Indhold. Her flyder rige Kilder til Belæring; her er klare, sammenfattede Oversigter, fortrinlige Udredninger af de enkelte Begreber o. s. v.

Professor F. Torm i Theologisk Tidsskrift.

Pris kr. 27.00, indb. m. skindryg kr. 33.00. Boken kan ogsaa faaes i 7 hefter som utkommer med 14 dages mellemrum à kr. 3.30 og 1 slutningshefte à kr. 3.90.

Subskription tegnes i alle boklader.

H. ASCHEHOUG & CO.

KIRKE OG KULTUR

Redigert av EIVIND BERGGRAV.

Abonnement 10 kr. pr. aar indlandet.

—«— 15 « « « utlandet.

STEENSKE BOKTRYKKERI JOHANNES BJØRNSTAD

OSLO

H. C. KNUDSEN OG IBSENS «BRAND»

HAR HENRIK IBSEN BENYTTET KNUDSENS SKJÆBNE TIL AT FORME FREMTRÆDENDE TRÆK I DRAMAET?

Det kunde synes haapløst at ville komme med nyt stof til belysning av «Brands» tilblivelse, dette av Ibsenforskningen saa gjennempløiede emne. Men efter et fleraarigt arbeide med nordmanden H. C. Knudsens liv og historie er sammenhængen med Brand blit saa paatrængende for tanken at den maa befrie sig og faa spørsmaalet prøvet i en offentlig diskussion.

Saavidt vides er det første gang ovennævnte spørsmaal fremsættes i skriftlig form. Men det betyr ikke at det absolut er nyt og uhørt. Tvertimot er det tidligere mundtlig fremsat og bejaet av mange av den eldre slægt som kjendte H. C. Knudsen og hadde lest Ibsens Brand.

Da manden og hans historie nu er litet kjendt skal følgende meddeles om ham til foreløbig orientering.

Han er en av de mest tragiske skikkelser i norsk historie i første halvdel av forrige aarhundrede. Han viste tidlig glimrende kunstneriske anlæg og hadde vakt store forhaapninger hos professor J. C. C. Dahl, som allerede hadde ordnet med hans studieophold i utlandet. Men han avslog det glimrende tilbud til alles forbauselse og manges ærgrelse og slog ind paa en ganske anden bane, nemlig misisonsgjerningen. Han blev banebryter for stiftelse av et Norsk Missionsselskap, men maatte selv gaa i tysk tjeneste.

Han arbeidet i Sydvestafrika og kom i 1854 tilbake til Norge med knækket mot og en sindssyk hustru som ikke hadde taalt paakjenningen i Sydvestafrikas ørkenliv.

Han slog sig igjennem nogen aar herhjemme, men grepes mere og mere av den religiøse ekstase og omkom paa en reise i Hatfjelddalen.

Han var født i Bergen, og bodde hos sin svoger konsul Mohn i 1854 da han kom tilbake igjen. Der er al grund til at tro at Ibsen som da var teaterchef i byen hørte om ham og lærte hans

og hustruens triste historie at kjende, og ogsaa senere fulgte hans liv. Derom synes det ialfald at være sikre vidnesbyrd i dramaet.

*

Det første sikre utgangspunkt for en undersøkelse av forbindelsen H. C. Knudsen — Ibsens Brand maatte være hentydninger til missionen blandt hedninger som jo i dette spørsmaal er kardinalpunktet. Man finder ganske rigtig til at begynde med slike hentydninger baade i den episke og den dramatiske form av Brand. Ved nærmere undersøkelser viser det sig ogsaa at disse hentydninger har betydelig interesse og falder ind i det store billede av hovedpersoner og begivenheter i diktet og viser de samme forskyvninger som man kjender fra de øvrige træk.

Den første og mest utførlige tekst med missionskarakter findes i diktet «Over Storfjellet» i den episke Brand i scenen hvor Einar og Agnes møter Brand. (I den første klad brukes navnene: Aksel, Dagmar og Koll).

Da kan du gaa i hedninglandet ud
og tolke lysets sag i form og farver,
saa løste sjæle svinger sig mod Gud
lig sommerfugle fra de sprængte larver.
Da kan du folkets jøkelhjerter tine;
thi da er du med himmelen i pagt.
men kom ihug at har du denne magt
saa er du vel den eneste blandt dine.

Takket være de Ibsen-manuskripter som blev fundet i Rom og utgit av professor Larsen har man ogsaa anledning til at sammenligne dette vers fra den Episke Brand med et eldre utkast. Og i dette har Ibsen brukt en enda mere religiøs tone:

Da kan du gaa i hedninglande ud,
og tolke *Herrens ord* i form og farver,
saa løste sjæle svinger sig mod Gud osv. osv.

Man finder her til sin forbausele at Ibsen saa at si har kopieret samtidens kirkelige og tekniske uttryk om mission. — Man har sikkerlig lov til at forsøke at gi verset en symbolsk anvendelse, Ibsen selv har jo gaat i spidsen og gjør «Herrens ord» om til «lysets sag» og videre anvendelse paa kunsten: «at tolke lysets sag i form og farver». — Men det bragte Ibsen ind i forskruede billeder som han selv dømte for ubrukelige, og det vil sikkerlig ikke gaa andre bedre.

Saaledes lar han Brand i det følgende optræde med en udtalelse som Einar avviser og korrigerer, fordi den simpelthen er absurd.

Det samme maa vel ogsaa sies om hovedtanken i oven citerede vers. Einar har jo selv ifølge Brands utsagn vundet sig et navn som maler, og det er jo dog ikke gjennem malerkunsten at man kan utrette stort i det virkelige hedningland. Og et kunstens hedningland kan det vel neppe bli tale om?

Men nyt lys falder over hele dette avsnit dersom man tar for øie en type som H. C. Knudsen som kjæmper mellem valget: kunsten eller religionen, nærmere bestemt, missionen.

> Men to slags vej kan vælges av ens vilje,
> én er at ligne ved en farbar elv;
> paa den gaar farten lig en leg paa tilje,
> en anden er den vej du bryder selv.
> Hin ligger bred for dig og tusind andre;
> den sidste maa du sprænge kjækt med staal,
> paa den tør du og ingen andre vandre,
> før verden ser den bærer til et maal.
>
> *
>
> Og to slags kald kan vække mandens evne
> et lokker ham igjennem drift og lyst;
> det andet er den daapens aand at nævne
> som sænker flammetungen i hans bryst.
> I kraft av den et ukjendt sprog han taler
> i kraft av den ham hører seiren til;
> og fik du naaden av en saadan ild,
> da fatter jeg at du er bleven maler.

Ogsaa her har vi anledning til at sammenligne med et eldre utkast, hvor tonen er mere religiøs og naiv end i utkastet til den episke Brand.

Istedetfor «daapens aand» har Ibsen først brukt «Helligaand». Istedetfor «ham hører seiren til»: «ham hører jorden til». Av forskjellige uttryk som flammetunger, ukjendt sprog, den hele jord osv. kan man gaa ut fra at han har hat pinsebegivenheten for øie. — Det hele har vært rent religiøst anlagt fra først av, men Ibsen har overført det religiøse til kunsten og ved sammenarbeidelse er han derved kommet til at kræve «Frelsens lov skal raade i farvedigtets glade barneland». Men for ikke at faa den Helligaand til ogsaa at inspirere til maling har han sat det symbolske uttryk «daapens aand» i stedet. Som hele dette avsnit staar i

den Episke Brand virker det uklart og selvmotsigende, og det er derfor ganske naturlig at digteren har vraget hele scenen som ubrukelig for dramaet.

Men dette forhindrer ikke at Einar i digterens tanke stadig knyttes sammen med missionærstillingen, og dette kommer atter frem i dramaets femte akt.

*

I det første utkast til Brand var Einar en respektabel mand. Brand paa sin side var langt fra den utmeislede type vi kjender i dramaet. Ganske anderledes forholder det sig i den ferdige Brand. Einar er blit en pjalt, representant for en type som Ibsen viser foragt: en hovmodig, dømmesyk, kulturfiendtlig pietist. I det første utkast brukte Ibsen et velvilligt, næsten religiøst ordvalg, i den ferdige Brand lar han Einars replikker falde slik at han faar harcelere og latterliggjøre manden.

Brand. Men siden?
Einar. Siden? Det er sandt
saa blev jeg avholdspredikant,
men dette væsen stundom er
med fristelser for meget blandet,
jeg derfor grep til noget andet,
og reiser nu som missionær. —
Brand. Hvorhen?
Einar. Til Halenegerlandet,
men det var bedst om av vi brak,
min tid er dyr —
Brand. Du vil ei dvæle?
Se her er fest idag.
Einar. Min plads er hos de sorte sjæle.
Farvel.

Det hele er drattet ned, først sikkerlig i digterens tanker, dernæst i fremstillingen. Brand er den frodige plante som tar næringen fra alle de andre og samler al opmerksomhet og al kraft om sig. Man hører ikke det mindste om Helligaanden, bundne sjæle og høi idealitet længer.

En fyr som ikke længer kan ta sig til noget andet, kan reise til «Halenegerlandet».

*

Det psykologisk interessante ved dette lille træk er imidlertid Ibsens idéassociation: Einar — Missionær. Den har vært saa

sterk at den har tvunget sig frem selv her i dramaets femte akt. Merkelig nok har ikke dette punkt interessert literaturkritikken ret meget. Man har nøiet sig med at antyde at hermed sigter Ibsen til pietiststadiet, voilà tout.

Som modeller til Einar har man snart nævnt Christopher Bruun, snart Ole Schulerud, snart Walter Runeberg, snart Ibsen selv. Og er det rigtig som mange mener at forfatteren har sammenarbeidet flere utkast og hat forskjellige personer til model for samme person, kan vel flere træk overføres paa ovennævnte personer. Men én ting er sikkert: Ingen av dem har staat i nogetsomhelst forhold til «Halenegerelandet».

Dette fragment til typen Einar maa derfor søkes andetsteds og nok en ny person indlemmes i det allerede talrike modelpersonale.

*

Det er altsaa ganske indlysende at Ibsen har kjendt hedningemissionen og brukt billeder fra denne virksomhet.

Men er det dermed bevist at han har kjendt H. C. Knudsen og benyttet træk fra hans historie?

Det hele spørsmaal forenkles ganske betydelig derved at forskeren hensætter sig til det tidspunkt da Ibsen skrev Brand, nemlig 1864. — Det som fandtes av mission her i landet paa den tid blev representeret av Det Norske Missionsselskap, og dette førte en meget beskeden tilværelse. Hovedfiguren baade hjemme og ute paa missionsmarken var pastor, senere biskop Schreuder.

Der var vistnok ogsaa tre andre i Stavanger utdannede missionærer, men de førte en saa stille og ubemerket tilværelse som Schreuders medhjælpere i Sydafrika at meget faa kjendte dem utenfor de egentlige missionsvenners kreds.

Schreuder kunde nok gi en forfatter stof, men det maatte da bli til en ganske anden type end nogen av de som optræder i Brand. Han var en keitet norsk bjørn, rødhaaret og eiendommelig, dyrket da heller ikke de skjønne kunster. Han var en usædvanlig personlighet, av kirkelig standpunkt nærmest grundtvigianer. Men hele hans anlæg laa paa det kirkeretslige, han elsket og dyrket dogmatiske diskussioner og førte en snirklet, men hvas pen. Han har intet tilfælles med Brand, endnu mindre med Einar.

Foruten ham var der paa den tid ingen kjendte missionærer her i landet uten H. C. Knudsen. Og paa ham passer baade maleren og missionæren, og til overflod faar man avholdet med

som bevis for identiteten. I 1839—40 reiste nemlig han og faren Fr. Knudsen fra Kristiania til Bergen paa en kombineret emmissærreise for mission og avhold. Reisen fik avgjørende betydning for stiftelsen av det Norske Missionsselskap.

Og unægtelig har disse to mænd æren av at ha vært de første til at reise her i landet for at opta et systematisk arbeide for begge disse senere saa omfattende virksomhetsgrene.

Rent kronologisk kan derfor ogsaa Knudsen si at han først har vært avholdspredikant og siden missionær.

Dette at den ene av de to med Ibsen samtidige fremtrædende missionærer træk for træk fremviser de samme eiendommeligheter som digterens model: kamp om valg mellem to kald hvorav det ene var kunsten det andet missionen, forbindelse med avholdsarbeide osv. skulde gaa langt i retning av bevis for at Ibsen ikke bare har kjendt H. C. Knudsen, men har benyttet ham som model baade i forarbeider og i selve dramaet.

*

Men er det først saa at Ibsen har kjendt og benyttet H. C. Knudsens historie, skulde man da ikke ogsaa finde mere av hans bevægede og tragiske historie end bare konflikten mellem kunsten og religionen, avholdspreken og missionsgjerningen?

Skulde ikke hans hustru, den sarte unge bergensdame av god slægt med den tunge livsskjæbne ha gjort indtryk paa ham?

Vilde ikke den sidste tid av Knudsens liv under ekstasen og askesens tegn og hans eiendommelige endeligt: fjeldvandringen paa trods av bygdefolkets og presten Schjelderups advarsel og hans forsvinden ved foten av Storrapen i Skarmodalen under sneskredet i mai 1863, aaret før Ibsen skrev Brand, ha git ham billeder og stof til at bygge med?

Professor Karl Larsen sier at Ibsen i sandhet forstaar at spare op og anvende. Det er rimelig at stykker av Knudsenmomenter i tilfælde maa søkes i første og femte akt av dramaet, da jo ogsaa kritikken har godtgjort at det er her man finder de eldre og yngre lag av dramaet mest blandet sammen [1]). Den samme forfatter og Ibsenforsker sier ogsaa at Ibsen laaner fra sig selv og bryter i stykker gamle arbeider for at plasere stykkene i nye mosaikker. Visse sammenhængende partier overføres og bevares sammenhængende, andre opdeles og anbringes i en ny sammen-

[1]) Karl Larsen: Henrik Ibsen Episke Brand.

hæng, ja tilhugges og anvendes paa en helt ny maate. «Blot saa lidt som mulig gaar tapt».

Det er paa denne maate jeg kunde forklare mig følgende slaaende likhetspunkter fra H. C. Knudsens historie og Ibsens diktning: Knudsen og Einar var begge lyse. Begge kom sørfra og skulde hjem og gifte sig. Knudsen var jo bare nogen maaneder i Norge i 1848 da han giftet sig og blev malt av Görbitz.

Ogsaa Einar skulde sydover igjen. Knudsen og frue gik til en lidelsens offergang. Og som præludium til denne ørkenvandring falder Brands sang med omkvædet: Lær mig at lide og bede, ganske beundringsværdig godt ind. Skulde i det hele taget Ibsen ha gjort forarbeider med denne «Agnus» offerlammet, fra Namaquaørkenen som hovedtema? Er det søkt naar man i denne forbindelse trekker frem Agnes's ellers noksaa uforstaaelige tale i anden akt:

> Men en større jord jeg skimter,
> skarpt mot luften staar dens runding,
> have ser jeg, floders munding,
> solblink gjennem taagen glimter.
> Jeg ser slaglys, luerøde
> legende om skyslørt tinde,
> ser en umaalt ørkens øde
> store palmer staar derborte osv. osv.

Eller har den almindelige Ibsenforskning ret, som bare ser en gjenspeiling i disse uttryk av digterens italienske omgivelser?

*

Jeg mener ikke hermed at fastslaa at Knudsen og frue har vært modeller for Einar og Agnes, men at træk fra deres historie er benyttet til fremstilling av disse personer i dramaet.

Men anvendelsen indskrenker sig ikke bare til Einar, ogsaa Brand selv har mange træk tilfælles med Knudsen.

Allersterkest er likheten med den ekstatiske fjeldvandring. Og hadde man ikke hat denne ledetraad i missionsforestillinger og uttryk som vi nu har fulgt og som alle peker mot Ibsens samtidige H. C. Knudsen, vilde man med ret kunne si, at det hele er en tilfældig parallel. Men slik som spørsmaalet nu staar, er det selvindlysende at Ibsen er inspirert av Knudsens sidste fjeldvandring [1]).

---

[1]) E. Birkeli: En Ørkenvandrer. Norges første Afrikamissionær.

Men digteren har delt begivenheten i to dele og sat den ene i spidsen for den anden i slutten av det store drama.

Scenen med Brand og bonden er som skaaret ut av Knudsens historie. Dr. Just Bing bemerker ganske rigtig at denne indledningscene synes tilfældig for Brands vedkommende [1]).

Den har ingen betydning for dramaet. Bonden og hans søn kommer ikke oftere igjen. Scenen er vistnok sat ind ved en kaprice i likhet med den fremmede passager i Per Gynt.

Men samme forfater indrømmer at Ibsen ved at stille denne scene i spidsen sætter ind et følelsemoment og skaper en feber-temperatur som han vil dramaet skal bevæge sig i og som skal meddele sig til læseren. Og det gjør det jo ogsaa.

*

Med hensyn til slutningscenen og Brands hovedmodel, presten Lammers, har jo ogsaa professor Karl Larsen unægtelig ret naar han sier, at han er en noget merkelig model.

Brand stenes for sin overbevisning og gaar gjennem fortsatte fristelser lidende og ensom ut i ødemarken mot sin deus Caritatis. Men Lammers ender sit liv i en fredet, borgerlig alderdom. — Og til avslutningen i dramaet har da sikkerlig hverken Lammers eller nogen anden end H. C. Knudsen staat model.

Hverken Ibsen eller ibsenforskere behøver at skamme sig over at indlemme denne hittil ukjendte model for Branddiktningen i sin aristokratiske kreds.

I Halvorsens forfatterleksikon betegnes han som en av landets dygtigste tegnere i 30aarene. Han var professor Dahls protégé, og har efterladt sig flere værdifulde tegninger og akvareller som vidner om fin kunst. Dreyers lithografiske anstalt i Stavanger har endog viet ham sin kunstmappe for aaret 1926. Ved sit arbeide og sin indsats i 1839—40 la han grundstenen til det anseede Norske Misisonsselskap og viste paa flere maater fremragende evner som banebryter for nye tanker og idéer paa det religiøse livs omraade.

I Afrika var hans første periode lys og rik, mens den anden fuldstendig mangler lysglimt. Han kom hjem som en knækket mand med en sindsyk hustru og maatte bryte sig igjennem i smaa og karrige kaar. Men ogsaa i de sidste vandreaar i Norge under hans aandelige feberperiode, som tilslut drev ham mere

[1]) Dr. Just Bing: Henrik Ibsens Brand.

og mer over i ekstasen, blev han aldrig nogen pjalt, og gjorde aldrig noget som overskygget hans ungdoms idealitet.

Han sendte ut et aapent brev til landets prester hvor han raader til faste og aandsdisiplin for at naa større aandelig indflydelse paa samtiden. Han levet efter det «brandske» princip: alt eller intet. Derved kunde han, som av naturen var en fin og hensynsfuld mand, bli haard og hensynsløs mot sin vilje.

Han brukte uttrykket «brand» om den indre grepethet, men det behøver ikke at peke i retning av slægtskap med Ibsens tittel paa anden maate, end at uttrykket var myntet i tidens religiøs-ekstatiske forkyndelse.

Nogen samfundsreformator og himmelstormer var han ikke. Han var lidelsens, ensomhetens mand og paa ham passer Ibsens ord:

> Sondret staar enhver for fald,
> den Gud vil slaa i livets strid,
> ham gjør han først til individ.
> Gal og ensom er det samme.

Som man vil se forandrer ikke denne fremstilling det generelle billede som literaturkritikken har dannet og væsentlig fastslaat for Brand-diktningens ramme, billedgalleri og tilblivelseshistorie.

Men den kaster lys over hittil uforstaaelige og forsømte felter og gir forklaring paa fænomen som hittil har hængt i luften i forhold til de øvrige vel funderede hypoteser.

Emil Birkeli.

DEN KRISTNA GUDSBILDEN I NUTIDENS RELIGIÖSA BRYTNINGAR

Av professor G. Aulén.

I.

De religiösa brytningarna återspeglas i gudsbilden. Helt naturligt. Ty i den kristna trons värld kretsar allt kring Gud och kring honom allena. Trons föremål och riktpunkt är Gud — Gud allena. Därför är gudsbilden det centrum, dit alla trådar löpa samman. Den kristna trons tankar äro icke ett konglomerat av en massa olikartade ting, utan ett levande och organiskt helt. Alla dess tankar äro tankar om Gud, uttryck för gudsförhållandet. Därför ha alla förändringar och förskjutningar inom trosåskådningen — vore de än skenbart aldrig så periferiska — sina återverkningar inne i centrum, i själva gudsbilden. Den kristna trosåskådningens historia är djupast sett ingenting annat än den kristna gudsbildens historia.

Detta förhållande har man icke alltid tillbörligt beaktat. Man har varit alltför mycket benägen att betrakta de olika trostankarna såsom isolerade företeelser, alltför litet observerat huru det hela hänger samman såsom ett odelbart helt. Men så snart man tränger tillräckligt djupt in, skall man i själva verket icke kunna undgå att finna, att alla brytningar ytterst röra gudsbilden — även om detta alls icke skulle ha kommit klart till uttryck vid de olika tillfällena, ja, även om gudsbilden överhuvud icke skulle ha berörts i de teologiska debatterna. Ett par exempel kan åskådliggöra detta. De stora meningsbrytningarna inom den gamla kyrkan rörde närmast kristologien. Men tränga vi in bakom formlernas skal, finna vi snart, att striden i själva verket gällde olika gudsbilder. Bakom Arius och hans kristologi stod en gudsbild, som vi snarast skulle kunna kalla deistisk: Gud är ett extramundant väsen, som tronar i ett avlägset fjärran, genom ett oöverstigligt svalg skild från detta jordeliv. Han är icke levande och verksamt med i det som här sker. Den bekännelse till Kristus, som den gamla kyrkan utformade i motsätt-

ning till Arius, är — för att säga saken en smula tillspetsat — mindre en bekännelse om Kristus än om Gud: den är nämligen en bekännelse om Guds närhet, om hans effektiva närvaro i Kristus. Gud är icke bara den fjärran varande, som tronar i ensamt upphöjt majestät, utan han är effektivt närvarande — i Kristus.

Mitt andra exempel hämtar jag från reformationen. Vi äro vana att säga, att motsättningen här är en motsättning i fråga om frälsningstillägnelsen och frälsningsvissheten, som åskådliggöres genom reformationens lösenord: genom tron allena. Men intet kan i själva verket vara mera uppenbart än att det bakom detta står hos Martin Luther en annan gudsbild än den medeltida skolastikens. Jag skall icke här söka närmare beskriva vari *denna* olikhet bestod — vare det nog sagt att Luthers gudsbild är på ett helt annat sätt samlad och levande än medeltidsteologiens var. Kommer man till 1600-talsteologien och tar kännedom om vad dess dogmatik har att förmäla i det «locus» som bär till överskrift de deo, så måste man visserligen konstatera, att framställningen här är slående lik den gamla medeltidsskolastiken. Ingen skulle med utgångspunkt i den gudsbild som här tecknas för oss kunna ana, att reformationens jordskred är beläget mellan denna teologi och medeltiden. Men detta är icke något bevis för att reformationens brytning icke skulle röra gudsbilden, utan det säkraste indiciet för att denna 1600-talsteologi, trots alla goda avsikter, icke förmått bevara reformationens själ.

Att den tid, i vilken vi nu leva, är fylld av religiösa brytningar står nog tämligen klart för litet var. Mindre klart är väl desa brytningar syfta. Det närmaste intrycket av tidens religiösa läge är nog, förmodar jag, intryck av kaos. Det skall knappast heller kunna nekas, att det finns fog för ett dylikt intryck. De religiösa strömningarna i nutiden äro ofta oklara och de befinna sig icke sällan i mer eller mindre starkt motsatsförhållande till varandra. Det är icke mitt syfte att nu söka giva någon allmän översikt över det för det nutida religiösa läget karaktäristiska. Ännu mindre eftersträvar jag någon fullständig och uttömmande skildring av våra dagars religiösa strömningar. Min avsikt är i stället att taga sikte på den kristna gudsbilden och en smula undersöka huru nutidens religiösa brytningar ställa sig till denna. Om det är sant att alla religiösa brytningar djupast sett röra gudsbilden, så skulle vi ju med denna utgångspunkt ha utsikt till att kunna gripa tag om något som verkligen är väsentligt i det närvarande religiösa livet och religiösa tänkan-

det. Och det finnes i själva verket så mycket större skäl till att uppställa frågan om gudsbildens läge, som det nutida religiösa tänkandet onekligen med ett alldeles särskilt intresse koncentrerar sig på gudsbilden och direkt kretsar kring denna.

Vår fråga gäller alltså närmast huru man talar om gudsbilden, vilka drag som man på olika håll inom det nutida religiösa tänkandet är benägen att särskilt accentuera. Det skulle, om jag ser rätt, kunna hänvisas på fyra dylika huvuddrag: man vill förfäkta Guds helighet, Guds oändlighet, Guds vrede samt slutligen en dualistisk åskådning om Guds förhållande till världen kontra en monistisk.

Guds helighet. Vår generations religionsforskning har, såsom välbekant är, med en alldeles särskild energi hänvisat till «det heliga» såsom en religiös huvudkategori — för att icke säga *den* religiösa huvudkategorien. Det låg något av upptäckarglädje i detta, när det heliga s. a. s. grävdes fram ur de primitiva religionernas dolda djup och när man fann att man här hade att göra med något som ingalunda blott hörde den primitiva religionen till, utan tvärtom med något som är väsentligt för all religion, om den eljest skall förtjäna att heta religion. Upptäckten väckte genklang i det religiösa livet. Man kände med glädje och tacksamhet igen något, som varit undangömt och övervuxet. Var det f. ö. forskningen, som hade prioriteten? Eller var det icke fastmera så, att det var religionens egna livskrafter som skärpte forskarögat så att det såg klarare?

Detta «heliga» var icke detsamma som det etiskt rena, det sedligt goda, icke detsamma som motsättningen till allt som vi kalla det moraliskt onda. Nej, upptäckten låg just däri att vi här hade att göra med något som *icke* lät sig inordnas under de etiska kategorierna, med något som gick utöver allt vad etik heter, med något specifikt religiöst. Helighetens motsats är det profana, det blott «värdsliga». *Motsatsen* till det heliga lät sig väl bestämmas. Men att säga vad det positivt innehöll föll sig icke så lätt. Det kunde nog hända, att mången fann detta avskräckande och betvivlade nyttan av att tala om något som icke lät sig fångas i fasta begrepp. Men i själva verket var detta icke bara en svaghet, utan det var minst lika mycket en styrka. Ty ju djupare vi tränga in i religionens värld, desto mindre låter sig det, som vi finna, fångas i fasta begrepp. Det hör just till helighetens signatur att våra ord bliva fattiga, när vi vilja avslöja dess hemlighet. Det heliga är stämplat med det osägbaras märke.

Vi kunna omskriva det med analoga uttryck av mer eller mindre suggestiv verkan, såsom Rudolf Otto försökt, då han talar om det numinösa, men det upphör icke därför att vara «das ganz Andere», att vara ett ogenomträngligt mysterium. Och just därför har det sin hemortsrätt i gudsbilden. Det betecknar, kunde vi säga, den sfär där Gud dväljes. Den Helige är icke en Gud, som vi ta i vår tjänst och låter tjäna våra syften. Där Gud är den helige, där är ingen plats för «religiös» eudemonism och egocentriskt kretsande kring det egna jaget. Den helige är en makt, som drar till sig och stöter bort, stöter bort allt vad det profana heter och som mitt under detta går fram i suveränt majestät. Han är oss nära, men denna närhet är icke en närhet som låter avståndet försvinna, som utplånar gränserna mellan Gud och det som mänskligt är.

Guds oändlighet — det var det andra karakteristiska slagordet. Gud såsom den oändlige! Eller skulle vi kanske hellre säga det neutralt: Gud såsom *det oändliga?* Den neutrala formen är i själva verket mera betecknande. Ty det är här fråga om den «oändlighetsmystik», vilken — såsom välbekant är — i dessa tider som en mjuk och ljum vind sveper fram över religionens värld. Guds oändlighet har sedan gammalt haft sin plats i den långa rad av gudomliga «egenskaper», som teologien haft för vana att upräkna. Men här är det icke fråga om en egenskap bland många andra, utan om egenskapen — om man nu överhuvud kan begagna detta ord. Till en viss grad kunna vi upptäcka ett släktskapsförhållande mellan denna oändlighetsmystik och de tendenser, som togo sig uttryck i framhävandet av Guds helighet. Det som binder dem samman är förfäktandet av det outgrundliga i Guds väsen. De stå båda i gemensam kamp mot allt rationaliserande av gudsbilden, mot alla bemödanden att fånga dess drag i klara och fasta begrepp. Det «irrationella» är i båda fallen ett lystrings- och lösenord. Men irrationalism är ett mångtydigt ord, som man icke alltid tar igen där man släpper det. Det finnes, trots allt, en djupgående olikhet mellan helighetens och oändlighetens förkunnare. Helighetens förkunnare veta icke av någon identitet mellan det gudomliga och det mänskliga. Ju närmare helighetens Gud träder människan, desto mera förnimmes på samma gång hennes avstånd från det gudomliga majestätet. Helt annorlunda i oändlighetsmystiken. Här försvinna alla avstånd och utplånas alla åtskillnader. Varför? Jo, helt enkelt därför att gudsbilden förlorar sitt innehåll. Om Gud

kan man endast tala i negativa bestämningar, sådana som just det oändliga. Gudsbilden är kvalitativt sett obestämd och obestämbar. Under sådana förhållanden låta sig helt naturligt inga gränser dragas mellan det gudomliga och det mänskliga — då försvinna verkligen alla avstånd, det mänskliga sjunker ned i och uppslukas av gudomens oändliga hav.

Att komma från oändlighetsmystiken till Guds *vredes* profeter — det är som att komma från sommarens milda vindar till höstens dånande orkaner. I och för sig är det ju lika litet underligt att tidens stormar så återljuda i människohjärtana som att man å andra sidan kan vilja flykta från vedermödans värld bort till oändlighetsmystikens fredade och sälla riken. Vill man lyssna till vredesförkunnelsen i all dess våldsamhet och upprördhet, kan man lämpligen gå till den tyska tidskriften Zwichen den Zeiten och läsa vad sådana författare som särskilt Barth og Gogarten ha att säga. Med förkärlek anknyter man där till Luthers berömda skrift De servo arbitrio och enkannerligen till hans tal om Deus absconditus, den fördolde Guden.

Men om vi nu åter — karakteristiskt nog — höra om Guds «fördoldhet» och outrannsaklighet, så har denna outgrundlighet intet gemensamt med oändlighetsmystiken, snarare gå då vissa förbindelselinjer till helighetsförkunnelsen, såtillvida som man nämligen med all makt vill hävda Guds höga majestät. Tilläggas måste då genast att Guds avstånd från allt vad värld och människa heter nu fattas på ett långt mera radikalt sätt. Det karakteristiska är att Guds höga majestät framför allt yttrar sig i hans vrede. Den helige Guden är här — med en sammanbindning som är väl känd från äldre tider — den vredgade och dömande Guden. Det talas visserligen också — givetvis — om Guds kärlek. Men det betecknande är att man icke egentligen låter Guds höga majestät avspegla sig i kärleken, utan långt mera i vreden. Denna blir därmed icke bara sidoordnad med kärleken, utan i grund och botten överordnad. Den egentliga tendensen är att gå til storms mot allt vad man, med rätt eller orätt, betraktar såsom ett förvekligat sätt att tala om Gud och hans kärlek. Gud är icke någon tjänare åt människorna och deras önskningar, utan han är deras suveräne herre. Det som icke låter sig härledas från Guds kärlek härrör från hans vrede. Guds förkastelse träffar hela människan, även hennes «religiositet». Inga vägar gå från människan upp till Gud. Men när man så går till storms mot allt vad religiös självsäkerhet heter, ledes man i själva ver-

ket till en upplösning av allt vad trons frimod heter. Människans öde vilar helt och hållet i Guds fördolda vilja, och om denna gives det ingen trygghet. Det är icke tal om att det kristna livet skulle kunna bära prägeln av frimodig trygghet: det måste alltid levas i ovisshetens spänning — tron vet icke av något tryggt ägande, dess signatur är hoppet, därför hänvisas ock varje tanke på att gudsriket skulle kunna förverkligas under jordelivets villkor obönhörligt till illusionernas värld. Intet står denna «vredens etik» mera fjärran än den optimistiskt kulturvänliga och kallelseglada etik, som sekelskiftets teologi så gärna förkunnade.

Til sist kommer jag till det nutidsdrag, som jag kallat en *dualistisk åskådning* av Guds förhållande till världen kontra en monistisk. Vi möta här ett drag, som har en vida ymnigare förekomst inom nutidens religiösa tänkande än det senast omnämnda. De röster som tala i denna riktning äro både många och starka. För att ha nämnt åtminstone ett representativt dokument från utlandet kan jag hänvisa till det intressanta engelska samlingsverket Concerning prayer, redigerat av B. H. Streeter. Det behöver icke vara och *är* som regel icke här fråga om någon principiell och s. a. s. obruten dualism i Marcions stil. Harnack har visserligen i sin berömda och märkliga bok om Marcion förklarat sig önska att kristenheten skulle välsignas med många «marcioniter». Men därmed har han ingalunda menat, att det eftersträvansvärda skulle vara en förkunnelse, som ställer någon antigudomlig makt såsom sidoordnad med Guds. Väl *kan* också dylik gnostisk spekulation förekomma såväl inom som utom teologiens läger — vad det sistnämnda beträffar kunna vi ju tänka på engelsmannen Wells. Men detta är biföreteelser. Det väsentliga i saken är framhållandet av att den kristna gudstron sluter inom sig ett visst — begränsat — dualistiskt element, som icke tillåter en konsekvent genomförd monistisk världs- och livsåskådning.

En viss dualism mötte vi även i den nyss omtalade strömningen, en dualism mellan Guds kärlek och hans vrede. Det kunde då vid första påseende möjligen synas som om vi här hade att göra med en beslektad företeelse. I själva verket föreligger emellertid en djupt gående olikhet. Ja, man kunde säga, att tendensen här är rakt motsatt. I förra fallet var det fråga om en dualism, vilken s. a. s. beskar Guds kärlek — här däremot är huvudsyftet att hävda Guds kärlek såsom gudsbildens centrala och allt behärskande innehåll. Vi kunna icke på monismens vis finna Guds

vilja återspeglad i allt det som sker utan att i och med detsamma gudsviljan mister sin kärlekshalt och förvandlas till ett dunkelt och ogenomträngligt öde. Tillvaron sluter uppenbarligen inom sig sådant som är Guds kärleksvilja motsatt. Inför detta faktum duger det icke att komma med någon lättköpt harmonisering. En sådan har ingen annan verkan än att den suddar ut gränserna mellan den gudomliga kärleksviljan och det som står densamma emot samt därmed i grund och botten fördunklar och upplöser den gudomliga kärleken. Lämnar man alltså de monistiska harmoniseringsförsöken, så ställes man i varje fall inför en relativ dualism: Guds vilja är under jordelivets villkor en kämpande vilja. Detta behöver icke innebära, att man skulle vara benägen att kringskära och inskränka gudsviljans suveränitet. Men det innebär under alla omständigheter, att man avstår från att vilja giva en genomförd rationell förklaring av gudsviljans förhållande till världsloppet. Så möta vi här återigen talet om en «outrannsaklighet», som knyter sig till den kristna gudstron. Huru olika än de religiösa typer varit, vilkas konturer tecknats i det föregående — i detta stycke finnes dock något till en viss grad besläktat hos dem alla.

Efter denna teckning av några i det nutida religiösa tänkandet karakteristiska drag skall jag i det följande söka belysa förutsättningarna för dessa tankars framträdande samt kritiskt granska deras betydelse.

II.

Gäller det nu att söka förstå sådanna strömningar och det värde, som de eventuellt kunna äga, så är det till en början nödvändigt att giva akt på den bakgrund mot hvilken de avteckna sig.

Det kan svårligen påstås, att den äldre teologien tecknat gudsbilden på något särdeles samlat och levande sätt. Teckningen består, som bekant, däri att man uppradar en lång följd av gudomliga «egenskaper», som tämligen oförmedlat ställas vid sidan av varandra. Framställningen har intet centrum, kring vilket det hela kretsar. Det finns ingen behärskande huvudsynpunkt, som är mäktig att förena de spridda dragen till ett levande och organiskt helt. Ja, det råder i själva verket en viss motsättning mellan den ena «egenskapen» och den andra, såsom t. ex. mellan Guds «godhet» och hans — vedergällande — «rättfärdig-

het«. Denna brist på inre sammanhang härrörde framför allt från tvenne orsaker, det starka spekulativa inslaget och biblicismen. Man letade i stor utsträckning fram sina utsagor på spekulationens väg, och vad man så vann — eller trodde sig vinna — saknade direkt förbindelse med fromhetslivet. Teologien blev abstrakt och verklighetsfrämmande — den gick sina egna väger och fromhetslivet sina. Därtill kom att den rådande bibeluppfattningen, som ville ställa *allt* bibliskt innehåll på samma gudomliga plan, måste leda till att det i gudsbilden från det gamla testamentet infogades typiskt judiska drag, vilka i själva verket lågo djupt under det kristna höjdläget.

När en senare teologi äntligen lyckats frigöra sig såväl från denna utifrån inträngda spekulation som från den mekaniska biblicismen, hade den därmed fått ny möjlighet att teckna en gudsbild, som verkligen svarade mot detta kristna höjdläge. Det visade sig också att man nu alltmera började koncentrera gudsbildens olika drag kring den gudomliga kärleken såsom det allt behärskande. Teologien vann därmed anknytning icke bara till Jesu förkunnelse enligt evangeliet utan också till det kristna troslivets djupaste och renaste trostankar alltifrån Paulus och Johannes till Augustinus och Luther. Att detta innebar en vinst, som knappast kan överskattas, ligger i öppen dag.

Men *en* sak är *att* den kärleken hävdas såsom den kristna gudsbildens väsentliga och dominerande innehåll — en annan sak *huru* detta sker. Och det torde icke kunna förnekas, att den gudomliga kärleken ofta skildrats på ett sätt, som knappast varit ägnat att låta dess suveräna höghet, dess renhet och dess outgrundliga djup komma till sin rätt. Bilden av den gudomliga kärleken har så förflackats. Detta har kunnat ske på många olika vägar. Härom kan jag endast giva en eller annan antydning. Det har kunnat ske så att den gudomliga kärleken mistat sina levande drag — den har blivit *mera* en tanke som förkunnats oss och som vi tillägna oss *än* levande och suveränt skapande makt, ja den har kanske rentav blivit en tanke som vi taga i vår tjänst på grund av de förmåner som synas vara förbundna med densamma. Eller man har saknat blick för vad jag kunde kalla den gudomliga kärlekens hårda villkor i jordelivet, för det hårda dagsverke som denna gudomliga kärlek har att uträtta i människohjärtanas värld. Så har man då på samma gång förlorat känning med kristendomens djupaste tankar om den gudomliga kärlekens segrar på självutgivelsens offerväg. Så har den gudomliga

kärleksviljans innehåll försvagats — den har degraderats till ett slags kraftlöst välvilligt överseende. Eller man har slutligen velat förbinda hävdandet av att Guds vilja alltigenom är en kärleksvilja med en genomförd monistisk livsåskådning. Men när man så velat finna den gudomliga kärleksviljan återspeglad allestädes, har man inletts i frestelse att förvandla svart till vitt — och då är det fara värt att det av detta allestädes blir ett ingenstädes.

De strömningar i det nutida religiösa tänkandet, på vilka jag i det föregående fästat uppmärksamheten, låta sig — såvitt jag kan se — bäst förstås och värdesättas, om de betraktas mot den nu senast tecknade bakgrunden. Deras innersta syfte är utan tvivel att reagera mot en förflackad gudsbild. Men de olika sätt, på vilka de därvid gå fram, ha helt visst icke alle samma värde. Högst stå de tankegångar, som omtalats först och sist: den som betonar Guds «helighet» och den som vägrar att inskränka och upplösa Guds kärlek till förmån för en konsekvent genomförd monistisk världsbetraktelse.

Ingen som vet något om vad religion är kan läsa sådana böcker som Ottos båda skrifter Das Heilige och Aufsätze das Numinose betreffend utan att gripas och lyftas av innehållets äkt-religiösa halt och knappast heller utan att göra denna reflexion; här har verkligen något grävts fram ur religionens djup, som för det närmast föregående teologiska skedet varit mer eller mindre undangömt. Frågar man efter den betydelse som detta framhävande av Guds helighet kan äga, så torde framför allt två ting böra bringas i åtanke. För det första att Guds «helighet» på ett levande och ofrånkomligt sätt ställer oss inför Guds suveränitet — jag begagnar hellre detta uttryck än t. ex. Guds absoluthet eller någon annan av de många filosofiska termer, till vilka man i detta sammanhang så gärna tagit sin tillflykt. Den helige Guden är den suveräne Guden. Här krossas all egocentrisk och all eudemonistisk lyckoreligion i spillror. Gud är icke de mänskliga önskningarnas tjänare. I trons värld är icke människan utan Gud centrum — centrum och herre. För det andra står heligheten för Guds outrannsaklighet. Helighetens Gud är icke en Gud som vi genomtränga med vår mänskliga tanke — det förhåller sig tvärtom så att vi, ju närmare han träder oss, desto mera ställas inför hans outrannsaklighet och outgrundlighet.

Denna sista sats har på samma gång kritisk karaktär. Man kan ibland få höra ungefär följande resonemang: nu ha vi så länge förkunnat Gud såsom kärlek, att vi måste förkunna honom

icke bara såsom kärlek utan också därjämte såsom helighet — man kanske t. o. m. kan säga utan i *stället* såsom helighet. Men skulle detta bliva resultatet därav att ögonen på nytt öppnats för Guds helighet, så vore vinsten för visso illusorisk. Heligheten är icke något som låter sig sidoordnas med kärleken, så att gudsbildens innehåll skulle liksom fördelas på helighet och kärlek — det kan icke nekas att även Ottos tankar gå denna riktning. Heligheten har intet eget innehåll. Den är intet komplement till kärleken. Men den står s. a. s. bakom och ger sin färg åt kärleken, så att denna verkligen framträder såsom en *gudomlig*, suverän kärlek — och såsom en outrannsaklig, med inga mänskliga mått uppmätt kärlek. Ty det outgrundliga och förborgade i Guds väsen är icke någon rest, som återstår, sedan vi fattat en del av detsamma. Att «fatta» Guds väsen, att fatta vad den kristna tron kallar den uppenbarade Guden är tvärtom just att på allvar ställas inför det förborgat outrannsakliga. Den gudomliga kärleken är tillvarons stora, outgrundliga under — ju mera vi förnimma av densamma, desto mera växer undret.

Därmed ha vi i själva verket redan berört den andra av de omtalade strömningarna, den som vi kunnat kalla oändlighetsmystikens. Ty att vilja tala om Guds oändlighet såsom ett och allt är just att vilja predika den fördolde Guden i *stället* för den uppenbarade. Detta innebär den kristna gudsbildens upplösning: dess karaktäristiska och levande drag utplånas och försvinna. Därmed är icke sagt att allt det myckna som i våra dagar kallas mystik skulle slå in på denna väg. Med mystikens namn beteckna[s] i dagligt tal mycket som i grunden ingenting annat vill än att hävda Guds levande närhet och troslivets innerlighet — i hälsosam opposition mot all intellektualistisk torka, mot all benägenhet för att ställa en abstrakt gudsidé i stället för Guds effektivt närvarande, alltjämt nyskapande makt i själarnas värld. Frågan är bara om man här har något verkligt skäl att tala om «mystik» och om man icke snarare i klarhetens intresse bör säga, att det är *trons* egna livskrafter, som bryta sig igenom.

Komma vi så till den nya förkunnelsen av Guds «vrede», så uppfordras vi även här till en viss kritik. Visserligen kunna vi ha all anledning till att giva vårt fulla erkännande åt åtminstone vissa av de motiv, som här äro verksamma. Vad vi möta är nämligen en intensiv reaktion mot allt antropocentriskt eller, låt mig hellre säga, allt egocentriskt förvekligat tal om gudsbilden, mot all benägenhet att döma Guds regemente efter torftigt mänskliga

lyckosympunkter. Vem skulle vilja neka, att dylika tendenser varit nog så starkt framträdande eller att — för att tala med dean Inge i en av hans Outspoken essays, betitlad confessio fidei — «vi haft en tendens till att antaga att världen vore gjord för var skull samt att alla anordningar, som icke tjäna våra önskningar och vår lycka, skulle vara en anklagelse mot Skaparen och ett argument mot hans försyn och världsregemente». Det är hälsosamt att det mot sådant förvekligat tal åter höres mera kärva toner, ja även det kan vara hälsosamt att vi åter få lyssna till ett oförbehållsamt ord om Guds «vrede», detta uttryck som nästan hållit på att försvinna från teologiens ordbok.

Men — i så fall kommer allt an på att det man kallar Guds «vrede» intet annat är än ett symboliskt uttryck för den *rena* kärlekens intensiva och flammande reaktion mot det som står densamma emot, icke något som står sidoordnat med och skilt från kärleken. Det är emellertid just en sådan sprängning av gudsbilden som möter oss hos denna nya förkunnelse av Guds vrede. Detta vållar, att man här befinner sig mera inom den senare medeltidens andliga atmosfär än inom den evangeliska kristendomens. I grund och botten blir Gud för denna feberheta teologi intet annat än den rent godtyckliga viljan. Ja, man skulle rentav utan vidare kunna ersätta ordet Gud med ordet *öde*. Och när detta är fallet, då har den kristna gudsbilden blivit upplöst — den har förlorat sin kvalitet. Det är också intet annat än en illusion, när man inom en sådan teologi vill söka stöd hos Luther — man lösrycker på sin höjd ett stycke av honom, men man tappar bort helhetsbilden. Holl har med lysande klarhet i sin studie «Was verstand Luther unter Religion» uppvisat, huru vitt skild Luthers gudsbild — även när han talar om den «fördolde» Guden — är från den senmedeltida skolastikens. Guds «vrede» är för honom icke något med kärleken sidoordnat, de båda stå s. a. s. icke på samma nivå i gudsbilden. Kärleken är det allt behärskande, den är Guds «natur», hans «egna» och «egentliga» verk — den uppenbarar sig även i och genom vreden, ja, vreden *är* själv kärlek. Vreden tar icke något ifrån kärleken, utan fördjupar i stället denna: det viljestarka, det hälsosamt hårda, det uppfostrande drar med vreden in i kärleken. Men Gud är aldrig något annat än kärlek. Just därigenom är han den suveräne Guden. Och, kunna vi tillägga: just därför att Guds suveränitet för Luther är den verksamma, ständigt nyskapande

kärlekens suveränitet, får suveräniteten ett nytt, av den föregående teologien oanat djup.

Dessa tankar om förhållandet mellan Guds kärlek och hans makt föra oss emellertid raka vägen till vår sista fråga: frågan om i vad mån det kan vara berättigat att tala om ett dualistiskt element i kristendomen. Det skulle förvisso icke vara berättigat, om motivet, såsom man stundom menat, icke skulle vara något annat än vår benägenhet att vilja döma Guds världsregering efter våra egna mer eller mindre torftiga mänskliga lyckosynpunkter, om vi alltså — för att ännu en gång gripa tillbaka till dean Inges resonemang — icke skulle vilja erkänna något gudomligt världsregemente annat än där detta stämmer överens med våra egna önskningar. Och det kan nog ligga en hel del sanning i vad Inge säger, att vi hög grad ha komplicerat och förvirrat frågan om Gud och det onda därigenom att vi utgå från våra egocentriska anspråk. Hade den konsekvent genomförda monismen ingen värre fiende, så kunde den känna sig lugn.

Men i grund och botten är härmed sakens kärna ännu icke berörd. Ty om den kristna tron värjer sig mot en genomförd monistisk livsåskådning, som utan vidare finner Guds vilja återspeglad i allt det som sker, så är det icke därför att den skulle vilja värna om någon eudemonistisk torftighet, utan det är i stället därför att den icke kan förmå sig till att vanhelga Guds kärlek eller till att inlåta sig på taskspelarkonster, som förvandla svart till vitt. Det är, helt enkelt sagt, därför att den vet om något som den kallar synd och därför att synd just betyder det som icke överensstämmer med Guds vilja. Den kristna tron kan icke finna Guds vilja återspeglad i allt det som sker med mindre den antingen skulle överskyla syndens faktum eller bestrida att Gud är alltigenom kärlek. Göra vi allvar av att den gudomliga makten är kärlekens makt och icke någon annan makt, så rymmer också den kristna livsåskådningen ett dualistiskt element inom sig. Med avsikt har jag begagnat uttrycket: icke en genomförd monism. Ty kristendomen sluter också ett «monistiskt» element inom sig. Den avstår icke från att hävda den gudomliga makten icke bara såsom en makt brevid andra, starkare än andra, utan såsom tillvarons suveräna makt. Men den avstår däremot från att vilja giva en rationell förklaring av världsloppet och av Guds förhållande till detsamma. Den låter tusen gånger hellre gåtorna stå olösta, såsom Luther gjorde det, än den inlåter sig på «förklaringar», som icke ha någon annan verkan än den att

de fräta sönder den kristna trons innersta och djupaste livserfarenhet.

Albert Schweitzer har ställt frågan klart och skarpt i ett par föredrag om kristendomen och världsreligionerna. Varje tro, säger han, «har att välja mellan två ting: antingen att vara en etisk religion eller att vara en religion, som förklarar världen». Han finner kristendomens styrka ligga däri att den «valt» det förstnämnda alternativet. Och han ger sina åhörare det rådet att de må vakta sig för att predika evangeliet såsom en religion, «som förklarar allt». Det monistiska draget i kristendomen ligger, enligt Schweitzer, däri att Gud ter sig såsom tillvarons mysteriöst skapande kraft — det dualistiska åter är förbundet med vårt personliga livs djupaste erfarhet av Gud såsom en «etisk» vilja, skild från «världen». Förhållandet mellan dessa synpunkter vill han söka uttrycka i en bild. Golfströmmens varma vatten flyter fram mitt igenom den kalla oceanen. Ingen förklarar för oss hur detta kan vara möjligt. På analogt sätt möter oss Kärlekens Gud i universums dunkla krafters Gud: de äro ett, men hur de äro ett kunna vi icke förstå. «Vi låta oss bliva gripna och burna av denna levande ström».

Härtill vill jag endast foga en slutanmärkning. Så långt har Schweitzer säkert rätt: kristendomen är icke en religion, som «förklarar allting». Men när den kristna tron icke släpper förvissningen om att den gudomliga kärlekens makt är tillvarons enda suveräna makt, så kommer det sig därav, att den mött denna makt just såsom Livets makt, den enda oförgängliga och den ständigt nyskapande, såsom den makt, inför vilken allt annat som kan bära maktens sken faller i stoffet och varder till intet. Vill någon komma och måla oss en annan bild av Gud och hans makt än denna, då säga vi med Luther: «und ist kein andrer Gott». Jag vet väl, att dessa ord äro sagda om Kristus. Men vi göra Luther ingen orätt genom att bruka dem i detta sammanhang. Eller var det icke just detta han syftade till: ingen annan Gud än den Kärlekens suveräna makt, vilken möter oss såsom vår tillvaros outgrundliga under?

Gustaf Aulén.

OM FUNDAMENTALISME (HYPERLOGISME) I RELIGION OG I VIDENSKAP

Av professor dr. med. R. Vogt.

> «Grisen er vel vrong, det er sannt, og der stend ei surgust av honom. Men han er ein stor logiker, og han kjem til sine utdrag eller slutningar med uhøygjande samanheng. Han likjest i dette engelskmannen [?] og alle trongtenkte eller bornerte folk. Min omgang i ungdommen med grisen kom meg til den største nytten, daa eg skulde studere tysk filosofi. Det var den sama blinda samanheng i slutningsrekka utan syn for aandfulle invendingar i oversetningen ..»
>
> (Vinje: Paa fesjaa).

Sidst høst var vore aviser optatt med den *amerikanske «fundamentalisme»*, der førte til forbudet i Tennessee mot undervisning i utviklingslære («ape-processen»). Men fenomenet er like alment som menneskesjælen.

Lad os se litt først paa det sidste amerikanske utslag.

En bok av den amerikanske professor i psykologi, James H. Leuba (1925) om den «religiøse mysticismes psykologi», indeholder følgende citat (efter W. Bateson):

«I staten Kentucky er et lovforslag, der sigter paa at forby al undervisning av evolutionistisk karakter, nylig blev vedtat i representanternes hus, og i senatet blev det, om jeg er rigtig underrettet, forkastet med kun 1 stemmes overvegt. I Arkansas vedtog underhuset et lignende forslag saa at si enstemmig (sans opposition), men i senatet blev det forkastet. Oklahoma gjorde det samme. I Florida vedtog representanternes hus med $^2/_3$ dels flertal en beslutning, som forbyr ethvert medlem av undervisningskorpset, fra nederst til øverst, at undervise — eller lade undervise — i ateisme, agnosticisme, darwinisme eller hvilkensomhelst anden hypotese, som hævder en sammenhæng i avstamning mellem mennesket og nogensomhelst anden form av organisk liv».

Lad os merke os, tilføier Leuba, «at det kun er i sydstaterne, agitationen mot undervisning om menneskets dyriske avstamning har naad tilstrækkelig styrke til at gi sig utslag i nogen officiel

handling fra statens side. Men det betyr ikke, at man helt kan se bort fra lignende paatryk i nord-staterne».

Det ligger i al «*fundamentalismes*» natur, at den ikke taaler nogen fravigelse. Er man forvisset om at staa paa «*selve grundvolden*» — det helt og *ubetinget* bærende, urokkelige — blir der intet raaderum for motgrunde eller alternativer. Hvad som har rot i den faste grund vil holde stand og maa fastholdes, det som dingler utenfor vil svigte, og selv bør vi paaskynde utryddelsesprocessen. Nogen finder fundamentet i *religiøse dogmer, konfessionelle formler, politiske doktriner* .. — andre fortrøster sig til videnskapelige principer, f. ex. *aarsaksloven* — mange *pukker* paa *samvittigheten.*

Spørsmaalet er bare, om mennesket eier eller nogensinde kan finde noget saadant *absolut fundament* — alle grundes sidste grund —.

Som *sjælelig holdning, overbevisning* er fundamentalismen et ubestridelig faktum; et andet er dens *gyldighet.* Vi skal først se paa det sidste.

Det sir sig selv, at nogen «objektiv» fundamentalisme aldrig kan bygges paa *erfaring.* Hver ny saadan *utvider* og *korrigerer* vor tidligere viden. «Erfaringerne» danner et sammensluttet hele; skal vi regne med et præcist *erfarings-begrep,* mener vi «*erfaringssammenhængen*». Idet denne stadig berikes og styrkes — specielt ved den systematiske, videnskabelige forskning — tiltar ganske vist ogsaa bærekraften — *kundskapens fundamentale betydning* for teori og praksis, — men avsluttet, færdig, fuldkommen, urokkelig kan erfaringen efter sit væsen umulig bli. Hvert fremskridt er en *motgrund,* som paa et eller andet vis anfegter det hittidige grundlag. Erfarings-videnskapen er saaledes midlertidig, relativ, anti-fundamentalistisk. Derfor pleier ogsaa de dogmesikreste fundamentalister at forkynde med pathos, hvordan videnskapen styrter os i avgrunden.

Gyldig fundamentalisme forutsætter et av to. Enten at en *almagt* eller *alvidenhet* gir sig tilkjende — ved utformede meddelelser eller som blotte følelser — eller at vi selv har et organ til at finde «vissheten», *uavhængig av erfaring,* ved intuition, ren tænkning eller noget i den genre.

Religion og filosofi har syslet med dette gjennem aartusender. Medens ortodoks teologi henviser til «aabenbaringer» — nedtegnet i verbalinspirerte, hellige skrifter, engang for alle og for alle tider — har de mere fri, mystiske, kjætterske retninger fortrins-

vis søkt støtte i den enkeltes umiddelbare *oplevelse:* den *mystiske rapport* med det guddommelige. Tilfælles har begge standpunkter den svakhet, at enhver utformning av specielle menings-indhold eller læresætninger, før eller senere støter an mot *kritiken:* menneskehetens samlede indsigt til dags datum. Og disse kollisioner tar til i hyppighet og styrke, eftersom indsigten vokser. Al fundamentalisme som støtter sig til «aabenbaring», maa derfor nødvendigvis forkaste selve den kritiske funktion og «ta fornuften fangen». Og for den religiøse mysticisme, som bygger paa oplevelse, blir der efterhvert mindre og mindre tilbake av læresto, der vil holde stand urokkelig.

I metafysiken breder sig den samme forvitringsprocess. Ingen filosof vil i vor tid driste sig til at gi nogen sidste, absolut gyldig livs- og verdensforklaring. Selve det «kategoriske imperativ» eller ubetingede pligtbud —: «du skal!» —, hvori Kant mente at fornemme guddomens egen røst *relativeres* i sociologien og blir til *gruppe-sjælens* gjenklang i vort indre (Durkheim).

Det eneste som synes urokket er menneskesjælens trang og evne til ustanselig utvidelse — og hermed ogsaa direktiverne for denne vekst-tendens: *sandhet, kjærlighet.* Forenet peker disse to «fundamentale» retningslinjer mot den vederheftige troskap i fri, retsindig kontrakt.

Hvilken forskjell mellem denne *søkende* bevægelse utover al bestemt grænse, *henimot* stedse sikrere fundamenter — og den stive, bundne forankring til en uforanderlig platform.

Naar ideer av den allerhøieste orden føres frem til *absolut* avslutning ender det i sludder og satanisme.

Luther fremhæver sindelaget, troen som det avgjørende, motsat den ydre handling — en fager og frugtbar ide. Men den læresætning, at «gjerningerne» overhodet ikke veier *noget,* medfører som logisk følgeslutning, at heller ikke misgjerningerne har nogen etisk vegt.

Dyptgrepne religiøse personligheter har følt sin sjæl høit opløftet i følelsen av Guds naade. Jo mere derav desto rikere og fyldigere sjælsindhold. Men blir Guds naade *alt,* og menneskeviljen *intet,* kommer vi til i den *absolutte forut-bestemmelse.* Vor herre utvælger til salighet og pine, og for individerne blir der intet tilovers; *djævelskap* og *vilje-sammenbrudd!*

Vor erkjendelse tenderer mot et ideal av ren saklighet — vi streber henimot det «*over-individuelle*» —, og vor indsigt blir desto

mere gyldig, jo mere den nærmer sig denne vidtfavnende objektivitet. Men individet forsvinder ikke heri, det vinder blot i personlig verd. Den absolutte «over-individuelle» bedømmelse eller erkjendelse — saaledes som den søker i den ekstreme logicisme — vilde derimot utviske al individuel egenart og destruere personligheten.

Ideer mister sin sjæl, naar de forstivner til dogmer eller absolute satser.

Men er fundamentalismen objektivt set ufunderet, blir den som overbevisning eller psykologisk fenomen *blændverk, illusion.*

Psykologisk maa fundamentalismen vistnok i det væsentlige opfattes som en *følelses-forskyvning* eller *utstraaling.*

Det er velkjendt nok, hvordan vore følelser *utstraaler* fra de *originale* emner og momenter til de *associerede* eller *tilknyttede* gjenstande og saks-forhold. Man elsker stuemøblerne fra forældrehjemmet likesom andre relikvier; der er noget ømt og rørende ved spædbarnsstrømper og daapskjoler: faner og andre patriotiske symboler opflammer til begeistring; endog helgenben har formaad at stemme sindene til dyp og gripende andagt: hater man sin hustru, vil man gjerne ogsaa tænke ondt om svigerinderne, o. s. v. En hvilkensomhelst følelse kan her tjene til illustration.

Hvad fundamentalismen angaar, er det *risshets-følelsen* ved *følgerigtig, logisk «slutning»*, der utstraaler til «slutnings-grundlaget» (oversætningen: jfr. Vinje) og slutnings-resultatet (konklusionen).

Den logiske slutnings-akt eller *konkludering* representerer den *kritiske funktion;* bak denne kan man ikke komme med sin kritik. Det er ingen givet at kunne kriticeere selve den kritiske evne. Forsaavidt staar vi her ved noget *sjælelig fundamentalt.*

Hvis alle mennesker er udødelige og Hans Hansen ubestridelig er et menneske, saa er ogsaa Hans Hansen udødelig. Der er ingensomhelst tvil om denne *slutnings* rigtighet, *som slutningsakt* (konkludering) betragtet, hvad man saa end maatte mene om berettigelsen av utgangspunktet og resultatet. Hvis 2 er lik 3 og 1 er lik 1, saa blir 3 = 4.

Her har vi med flid valgt utgangspunkter (oversætninger), der enten strider mot fornuft eller savner støtte i erfaring. I virkelig tænkning pleier vel gjerne oversætningerne at være bedre funderet. Men selv de allersikreste blandt dem er dog kun sikre *med reservation, paa betingelse.* Det er først ved utstraaling av

konkluderings-vissheten, at ogsaa *konklusions-grundlaget* (utgangspunktet, oversætningen) og *konklusionen* (slutnings-resultatet) blir til hel, uangripelig visshet eller overbevisning. En fyldig, vidt-forgrenet logisk struktur — et sammenhængende tankesystem — med tusender av rigtige, holdbare logiske skridt eller konkluderinger, vil særlig være egnet til at utløse saadanne *visshets-illusioner*.

En person, som gjennemgaaende *slutter* eller *konkluderer* logisk, vil ogsaa let bli grepet av tryg selvbeundring. Det er likesom at «visshets-følelsen» impregnerer hele hans bevisthetsliv, stempler hans væsen og omsættes i handling. Og fra en saadan logisk — fast sammenhængende — personlighet utgaar der atter suggestioner til omverdenen. Likesom man sørger med de sørgende og ængstes med de bekymrede, føler man sig ogsaa sikker med de sikre. Visshets-følelsen sprer sig ved eksemplets magt. Der er intet til hinder for, at én persons forvissethet på den vis kan meddeles til millioner, i mangfoldigheter av slegtled.

Logiken — eller mere nøiagtig: slutningsakterne — fører i virkeligheten kun til *betingede* (betinget gyldige) konklusioner. Lad os se litt paa logikens funktion paa et typisk livsomraade, retslivet.

Hans Andersen har ved knivstik voldt Ole Hansens død. Efter meget gammel straffelov vilde dødsdom over Andersen følge herav som logisk, fornuftnødvendig konsekvens, fordi samme gamle straffelov satte dødsstraf for *enhver* forvoldelse av død. Anderledes i vor tid, da der spørges om forsæt, tilregnelighet, nødstilstand og andre *specielle omstændigheter eller betingelser* for drapet. Hvad der rettelig bør gjøres med drapsmænd bedømmes høist forskjellig til de vekslende tider. Jo mere der imidlertid tages hensyn til betingelserne, desto retfærdigere blir øiensynlig dommen — men kun den alvidende forstaar at finde den sidste, fundamentalt rette bedømmelse.

Logikens fordring til straffedommeren er at bruke straffeloven rigtig — ulike vigtigere blir opklaringen av selve saksforholdet med alle de specielle, væsentlige omstændigheter. En forsømmelse i sidste henseende vil jo let medføre bruk av urigtig paragraf — oversees sindssygdom kan den «utilregnelige» drapsmand bli dømt, o. s. v. Den «ulogiske» dommer er selvsagt ubrukelig — hvor skulde det eksempelvis føre hen, om drapsmænd skulde straffedømmes i Norge *trods paavist* sindssygdom, aldenstund

straffeloven uttrykkelig fremhæver, at handlinger ikke er strafbare naar den handlende ved dens foretagelse var sindssyk. Manglende logik vil si kaos, forvirring, tull og tøis. Logikens — «begrepets» — tugt er forutsætning for al orden i tænkning og handling. Men *logik* er heller ikke nok.

Det er overhodet en ringe kunst at faa et tilfælde *logisk* rubriceret eller anbragt i rigtig ramme, henført under rigtig paragraf — rigtig regel eller naturlov — naar tilfældet først er blit bestemt i alle dets væsentlige kjendemerker; hovedsaken er gjennemlysningen av det hele bedømmelsesmateriale.

Den logisk overivrige dommer staar i fare for at forsømme denne opklaring, ensidig optat som han er med at faa tilfældet placeret i de tilvante rammer (eller paragrafer).

I retslivet blir «logikeren» derfor let en forstivnet lovtræl. «Saa er loven», sier han, og den maa følges selv om resultatet blir aldrig saa bakvendt.

Den større og kjærligere dommer, føler derimot, at tilfældets *egenart* kunde begrunde en særegen bedømmelse, og saa sætter han sin kraft ind paa dette punkt. Muligens finder han ogsaa tilsisst en speciel omstændighet, hvorved tilfældet kommer ind under en helt anden regel end den vanlig benyttede. Hvis logiken begynder for tidlig vil den likefrem forblinde eller indsnevre dommeren.

Som logikens fortrinligste felt nævner man gjerne matematiken (og den matematisk formulerte naturvidenskap, spec. mekaniken). Men slutningerne gjælder for det første ogsaa her kun paa betingelse av aksiomernes (resp. formlernes) gyldighet. Og fremforalt er den matematiske «slutning» — hvor vigtig den end maatte være — allikevel noget *forholdsvis* underordnet sammenlignet med de fantasifulde kombinationer av størrelser og størrelses-forhold, som er aanden i matematiken.

Den «*følelse av visshet*», som ledsager al konkludering, er formentlig i sin psykologiske grund intet andet end «*bevissthet om sammenhæng*». Selv om konkluderingen objektivt set er aldrig saa urigtig — det vil si om tankerne i virkeligheten hænger meget daarlig sammen — varer visshetsfølelsen ved med usvækket styrke, saalænge personen selv ikke lægger merke til motsigelserne. Ofte vil de mennesker, der uttrykker sig med sterkeste overbevisning, være dem man mindst av alt kan stole paa.

En særegen «visshet» knytter sig til den totale personlighet og dens inderste retning eller sammenhæng: hvad som stemmer

hermed fremtrær i bevisstheten som gyldig eller holdbart, alt andet som ugyldig. Krever denne sammenhæng en bestemt antagelse, vil man ogsaa *ha tendens* til at *tro* paa rigtigheten av denne — likesom tendensen gaar ut paa vantro forkastelse av alt det fremmed-stof, som anfegter personligheten og truer med at sprænge dennes enhet. Da nu trangen til lykke, sjælefred og selvagtelse utgjør vore centraleste behov, er der givet, at ogsaa vor tro og vantro maa ta farve herav. Et naivt uttryk herfor er menneskenes glimrende hukommelse for egne meriter og tilsvarende evne til at glemme sine skammelige handlinger. Jo mere vore opfatninger, erindringer og bedømmelser forskyves av hensyn til disse følelses-behov i vor centrale personlighet, des mere rykkes vi ogsaa bort fra virkeligheten. En saadan forrykning eller forrykthet kan meget vel forlikes med en tilsyneladende sund sindsvirksomhet forøvrig — specielt ogsaa med en velbevaret evne til rigtig, logisk konkludering.

Fundamentalismen — som den tillitsfulde fortrøstning til at staa paa den urokkelige grund — veier ikke synderlig som sjælelig svakhetsfenomen, saafremt den alene skyldes mangelfuld oplysning eller traditionel overlevering. Religiøs, national, politisk, videnskabelig fordom kan ha et saadant vanemæssig, konventionelt præg, at brodden deri blir avstumpet.

Ulike værre er det med den i mere speciel forstand individuelt betingede fundamentalisme.

Allertydeligst fremtrær fenomenet ved forening av sterke centrale følelsesbehov (særlig begjæret efter selvagtelse og selvhævdelse) og en overbetonet logisk konkluderings-mekanisme (hyperlogisme). Kommer mennesker av den type til de meningsløseste resultater, føler de sig ikke anfegtet av nogen tvil om resultatets gyldighet. De har jo fra det visseste grundlag sluttet paa den allersikreste vis, og da *maa det være* rigtig. Selve den høieste logos benytter dem som organ eller redskap. En Torquemada lot tusinder brænde til sin herres ære og med litt variation gjorde Robespierre det samme for at hædre fornuften.

Idetheletatt skyr fundamentalisten ingen utvei. Maalet helliger midlet. Man kan mene hvad man vil om dette princip i dets historiske anvendelse som etisk maxime — som *lov for sjælsvirksomhet* har det samme gyldighet som tyngdeloven i det fysiske. Naar vi forkaster et middel som uværdig er det for ikke at krænke værdier, der «i vor bevissthet» gjælder fremfor maalet. For det «hellige» — fundamentale — maal blir ethvert middel

tilstedelig, *saafremt det er nødvendig*. Ulykkeligvis er menneskene behersket av saa mange illusioner om hvad som virkelig er hellig.

Noget i retning av fundamentalisme, i den ene eller anden henseende, frembyr iøvrig saa mangt et ellers greit og rimelig menneske. Hermed følger en *omvurdering* av værdier, der for utenforstaaende fortoner sig som ubegripelig mangel paa takt, smag og sans for sømmelighet. Det er helt ut komisk, hvor forskjellig saadanne fundamentalistisk anstrøkne personer bedømmes av tilhængere og motstandere.

Linie, holdning, standpunkt, logisk vederheftighet har ellers intet med fundamentalisme at bestille, naar der blot svinger med nogen dæmpede strenger: «som om» — «saavidt vi vet» —. «Thi jeg (Sokrates) gjentar det altid, at jeg vistnok ikke vet, hvordan dette forholder sig — men blandt alle dem som jeg har truffet, ogsaa i det sidste, har ikke nogen været i stand til at paastaa noget andet uten at bli latterlig. Derfor sier jeg atter, at det forholder sig saa . . ».

Hvor fundamentalisten taler om «*fornuft-nødvendighet*», nøier anti-fundamentalisten sig med «*hensigts-mæssighet*».

Hvad skal man da sætte op mot fundamentalismen?

Først faar vi tænke paa, hvorledes den i sin ensidighet ofte gjør meget stor nytte: kun maa dens resultater prøves. Selv fra et forstivnet standpunkt kan der godt falde lys — til kroker, som set fra de gjængse standpunkter ligger i mørke. Hovedsaken er, at fundamentalisten altid maa kontrolleres av andre, fordi han har ophørt at kontrollere sig selv. Blir fundamentalisten overgeneral er den store ulykke nær.

Overfor logiske angrep er fundamentalisten skudsikker. Det er jo netop fordi hans system er saa nøie logisk sammensveiset, at han tror sig at staa paa den urokkelige grund. De mange motsigelser har han allerede forlængst forkastet, og møter der ham en ny av samme sort, vil han bortstøte den reflektorisk.

I logiken raader motsigelsens regel — principium contradictionis. Det som ikke stemmer ind i den logiske sammenhæng er usandt, urigtig — taapelighet og galenskap. Naar jern synker i vand, kan det *samme* jern ikke flyte paa vandflaten. 2 kan ikke være 3, naar det er 2, o. s. v. Motsigelsens princip er som den haarde flint. Er fundamentet virkelig urokkelig, maa indsigelsen knuses, fortæres, utryddes.

Den eneste redning er *betingelser*, — omstændigheter — der ophæver motsigelsen. Et stykke jern kan meget vel flyte, hvis det blir uthulet og fyldt med luft; men da er det ogsaa et *andet* jern end det, som for en stund siden sank.

Kan *fundamenter* omdannes paa samme vis? Selvsagt ikke, naar fundamentet skal være den sidste urokkelige grund. Anderledes med standpunkter i normal forstand. Mangfoldige tilsyneladende motstridende meninger f. ex. forlikes som led i større sammenhæng, som momenter i videre interesser, som midler mot høiere maal. Tysk og fransk standpunkt kan enes broderlig under samme humane synsvinkel, rigtignok idet begge opgir noget av sit eget for den større vindings skyld. Principium contradictionis gjælder om man vil bare for tanken, ikke for menneskeaanden. I kjærlighet kan al motsætning overvindes, bare kjærligheten, den velvillige interesse favner tilstrækkelig vidt. Logikens hverv er at fastholde identiteter og forkaste motsigelser; men dette er bare et præparatorisk verk, et indre ordensvern. Selve henblikket paa formaal, opgaver, interesser som skal virkeliggjores bringer ind noget nyt: betingelser, som utrydder eller kan utrydde motsigelserne. De sætninger, man tumler med i de logiske manøvrer, er kun nogen kunstige forenklinger (forsimplinger) til hjælp for tænkningen. Selv et stykke jern er alene hvad det er gjennem de forhold, hvori det er stillet — den sammenhæng, som omspænder det —: en kraftig magnet f. ex. kan hjelpe selv et solid jernstykke til at flyte. Alt som skér beror paa samvirke. Jern slet og ret findes kun som begrep i vor tanke. I livet selv, mellem *virkende realiteter*, er der ingen plads for nogen logisk reduktion in absurdum.

Logiken er noget i likhet med statik og anatomi; den ser bort fra de virkelige hændelser; livet, bevægelsesmomentet mangler. I psykologien, som er en dynamisk, biologisk disciplin kommer man derfor ingen vei med logiken.

Der var en tid, da ikke bare teologien, men ogsaa filosofien, jurisprudensen og naturvidenskapen var fundamentalistisk. Hellige, vise mænd hadde engang for alle fundet sandheten, og for efterslegten stod det kun tilbake at *kommentere*. Endnu skal den kinesiske medicin staa paa dette trin. A. Holst har fortalt mig, hvorledes de gamle egyptiske læger hadde en slik visdoms-bok at holde sig til. I Vest-Europa gjaldt Galen i lægevidenskap og

Aristoteles i filosofi omtrent som Bibelen i trossaker gjennem hele middelalderen. Philologi var derfor hovedvidenskapen.

Med Copernicus, Galilei og Giordano Bruno styrtet den naturvidenskabelige fundamentalisme sammen; den sidste av de tre mistet rigtignok livet i faldet. For tiden merker man indenfor disse videnskapsgrene kun negative spor av fundamentalisme — eksempelvis som *dogmatisk determinisme* eller som lære om *fundamentale grænser for erkjendelsen.* Ifølge Bergson fremhævet positivismens ypperste mand, A. Comte, hvorledes mennesket maatte gi avkald paa saadant som at ville bestemme stjernernes fysiske beskaffenhet. Men der gik trold i de ord; nogen faa aar senere (ca. 1850) var opgaven løst gjennem spektral-analysen.

Like til langt ind i det 19de aarh. var endnu jussen væsentlig fundamentalistisk. At retten ikke var av evighet (apriorisk), men formaalsbestemt, var en uvant tanke før Ihering (Zweck im Recht). Nu tænker de bedste jurister naturvidenskabelig og betragter lovgivningen fornemmelig som socialt eksperiment — logiken faar nøie sig med den beskednere rolle, at skape orden indenfor de foreløbig optrukne rammer.

Fremover til 1880 aarene var vor politik fremdeles temmelig fundamentalistisk anstrøken, jvf. t. ex. opraabet til Kristendommens venner i vort folk.

Selvsagt vil fundamentalismen ha sin fasteste borg i religionen; men ogsaa her befinder den sig paa retræt. Den ortodokse konfessionalist viser sig ved nøiere eftersyn ikke at være konfessionel heltud; der aapnes gjerne et litet rum for religiøst fremskridt: opgivelse av den verbale inspiration, en liten tillatelse til symbolsk opfatning o. s. v.

Den naive, ureflekterte fundamentalisme gaar mest ut paa, at man selv har ret og likedan ens egen sekt, mens alt andet er uret. Denne forrykthet, der som før nævnt ogsaa kan være kollektiv, traditionel, tyder paa en viss primitivitet i erkjendelse og interesse. De mere individuelle, patologiske varianter skal ikke her berøres.

Den fuldtonende, reflekterte fundamentalisme skyldes en logikillusion, idet logiken vil agere mester, istedenfor tjener. Hyperlogisme blir derfor en noksaa træffende betegnelse. Den lader sig alene beseire ved den utvidelse av interesse eller standpunkt, som en større kjærlighet medfører.

For hyperlogismen fremtrær den fuldkomne sandhet og ret som

én og *uforanderlig* — efter de logiske idealer om identitet og motsigelsesfrihet. Nøiere bestemt blir denne enhet til samstemmighet i mening eller lære.

En fattig, livsfjern og forstivnet enhet, som litet stemmer med den aandelige virkelighet. Enhet i maal — enighet hvad de sidste hensigter angaar — det er antifundamentalismens ideal: ad skilte veie, med forskjellige midler, samvirkende trods ulike meninger, i retning mot de samme sigtepunkter og under de samme ledestjerner, de samme fundamentale fordringer til uavladelig vekst i sandhet, kjærlighet og trofasthet.

Der gik et haab gjennem kristne lande sommeren 1925, da kirkerne atter engang kunde møtes, i Stockholm — skjønt uenige i læren, dog enige i retningen.

Men først naar de aandelige magter tilsammen sætter hinanden stevne vil man ret med Grundtvig kunne synge pinsesalmen ....

«mangfoldig, dog ens i grunden....»

THOMAS VON WESTENS
NIDKJÆRHET OG UFORSTAND SOM SOGNEPREST I VEØY.[1]

Av sogneprest O. Olafsen.

Om Thomas von Westen er der i tidernes løp skrevet meget, og det kunde synes, at der ikke var mere at skrive om, naar man da ikke vilde gjenta, hvad der tidligere var skrevet. Dette er dog ikke helt riktig; ti von Westen er særlig blit behandlet som den store finnernes apostel; hans virksomhet som prest i Veøy maatte i sammenligning med den nevnte virksomhet træde helt i skyggen, hvorfor man ogsaa omtrent helt forbigik den. Vistnok har Coucheron skildret den saakaldte «Syvstjernes» virksomhet, som kun er et andet navn for hr. Thomas; men det er kun *en* side av hans liv og virksomhet i Veøy, som her trær frem. Ingen har indlat sig nærmere paa at skildre den.

Jeg vil derfor forsøke at skildre hr. Thomas som prest i Veøy; for at kunne gjøre dette og derved gi et korrekt billede av denne bekjendte mand maa jeg ta med lidt om hans barndom og ungdom.

Den vigtigste kilde til hans barndoms og ungdoms historie, ja saagodtsom den eneste, er presten H. Hammonds vidtløftige skrift. Men det er som literært verk betraktet meget slet. Forfatteren fører et opstyltret sprog; han er meget ordrik, taler om alt mulig, men uten at føre beviser for sine paastandes eller sin beretnings sandhet. Hans viktigste øiemed er at rose i høie toner, hvad v. Westen gjør. Han eier ikke kritisk sans eller historisk syn og bedømmer alt ut fra sine synsmaater. Hans verk har derfor bidrat meget til at stille v. Westens karakter og arbeide i et falsk eller ensidig lys.

Thomas von Westen var født i Trondhjem 13de september 1682. Forældrene var apoteker Arnoldus v. Westen og hustru Inger

[1]) Kilder: *Den nordiske Missions Historie* av Hans Hammond. P. Coucheron *Syv Trondhjemske Presters Bønskrifter ang. Kirketugten. Dan Thrap Thomas von Westen og Finne Mission.* Romsdals Sorenskriveris Retsprotokoller. Veøy og Rødvens Kirkestoler. Mundtlig Tradition.

Blixt. Faderen hadde bestemt ham til apoteker; hvortil der ikke tiltrængtes nogen videnskabelig oplæring eller utdannelse i datiden. Gutten hadde imidlertid stor læse- og lærelyst og søkte paa egen haand at tilfredsstille denne trang. Faderen gav da endelig efter, og sønnen blev, 8 aar gammel, sat ind paa latinskolen. Her gjorde han saa store fremskridt, at han efter 4 aars forøp i 1712 tok artium eller blev dimittert til universitetet, hvor han aaret efter, 13 aar gammel holdt sin dimispræken. Dette fortæller den nævnte forfatter, som jo synes at burde vite god besked, da han var en søn av v. Westens steddatter *Elsa Sofia Frik,* som var gift med sogneprest Tomas Hammond i Meldalen. Men det er kun digtning av forfatteren selv eller av slekten. Thomas v. Westen blev i virkeligheten dimitteret i 1697 alsaa i en alder av 15 aar, hvilket var en forholdsvis ung alder for en student. At gutten har været meget begavet og lærelysten, er der neppe tvil om. Det er dog rimelig, at da en ældre bror av ham blev dimittert nævnte aar, vilde forældrene, at den yngre bror skulde følge med.

Rektor ved Trondhjems skole var dengang mag. *Anders Iversen Borch,* søn av fogden Iver Andersen paa Gjermanes, altsaa fra Veøy, en bekjendt *latiner* i datiden; prof. Ludv. Daae omtaler ham som en fremragende videnskapsmand. Ogsaa E. Pontoppidan sætter ham høit. Tomas v. Westens interesse for de orientalske sprog stammer formentlig fra hans lærer, som hadde dyrket disse sprog.

Det følgende aar 1689 tok han baccalaureus-graden og i 1799 attestas. Efter Hammond skal faderen ha ønsket, at sønnen skulde studere medicin; men hertil er der ikke spor at finde.

Han skal nu ha forladt universitetet og være reist til Nordland som huslærer hos sorenskriver *Jakob Dass* paa Helgeland. Her skal han være forblit i 4 aar, hvorefter han atter drog til Kjøbenhavn for at fortsætte sine studier i de østerlandske sprog. Han var meget fattig og bodde sammen med en ven *Poul Vendelbo* (Løvenørn). Han tænkte vistnok paa at blive professor ved universitetet, og det vilde han vel ogsaa ha opnaadd, dersom han hadde hat de fornødne pengemidler. Hammond fortæller, at Poul Vendelbo hadde tat tjeneste i Rusland hos Peter den store, og at han hadde lovet ham at hjelpe ham til at bli professor i Moskva.

Dette skedde dog ikke og grunden hertil var efter den nevnte forfatters beretning, at v. Westen var kommet i stor gjeld; han

hadde skaffet sig en boksamling paa 6000 bind, som naturligvis hadde kostet mange penge. Dette er et træk, som passer godt til v. Westens karakter. Han lærte aldrig at behandle penge og altid kom han i pengevanskeligheter ved sin likegyldighet overfor penge og penges verd. Da det nu rygtedes, at han tænkte paa at forlate landet, mødte hans kreditorer op og beslagla alle hans eiendomme. Han kunde saaledes ikke reise. I denne sin nød henvendte han sig til en rik enke i Kjøbenhavn, dertil bevæget ved en drøm, han hadde, hvori han fik det raad, at henvende sig til en kone i en bestemt gaard; her skulde han bli hjulpet. Saa skedde, og efter den nævnte forfatter skedde her et stort Guds under! Som bevis paa v. Westens gudsfrygt og fromhet, anfører han, at han gik til kirken for der at la si gripe av sine forfølgere, og dette gjorde han i bevidstheten om, at han hadde gjort gjæld i en god hensikt, da den var anvendt til studier og livets ophold!

Virkeligheten var nok mindre romantisk; som saa mangen en fattig student beilede han til en rik enke for pengenes skyld, og hun slog til for ærens skyld. Det var ikke ret meget «under» heri! Enken het AnnaPedersdr. Frik 52 aar gm. Hun hadde været gift med en vintapper Galskjøt i 5 aar og med ham hat 2 barn. Efter hans død ægtede hun en ny vintapper, sprøitemester Mauritz Frik, med ham hadde hun 2 døtre. Han døde også og efterlot hende en god forretning og en formue paa 20 000 rd.

Som vidnesbyrd om v. Westens fromhet fortæller forfatteren videre, at enken gav ham nye klæder, som han straks gav bort til andre fattige studenter og fik nye igjen!

Imidlertid hadde v. Westen i 1708 præket til dimis. Han var blit omtalt for kongen som en fremragende ung mand, og kongen hadde lovet ham prestekald og hadde gjort ham midlertidig til bibliotekar.

Den 6te septb. 1709 blev han utnævnt til sogneprest i Veøy og den 27de novbr. s. a. stod hans bryllup med enken.

Hammond fortæller, at de hadde allerede sendt sit gods, deriblandt v. Westens store boksamling, nordover med et lidet seilskib, en jagt; denne forliste utenfor kysten, rimeligvis paa Hustadviken; prestens boksamling gik tapt, den ene av døtrene druknet og den anden blev med nød og neppe reddet og kom ind til Kristiansund. Efter Hammonds beretning blev døtrene sendt avsted med jægten, for at de nygifte kunde faa nyte hvetebrødsdagene i mere uforstyrret ro.

Om vinteren 1710, omkring 15 maaneder efter utnævnelsen reiste presten og hans hustru landeveien nordover og kom frem formentlig i januar maaned. Hvad der har bevæget v. Westen til denne lange utsættelse, vites ikke; besynderlig er den. Det kan tænkes, at han var kommet ind i en religiøs gjæring og manglede kraft til at gaa ind i gjerningen med det samme. I Kjøbenhavn var pietismen paa denne tid i sterk fremgang og der var ingen tvil om, at den vilde bli den seirende inden den danske kirke, og at en ung mand som v. Westen med hans ærgjerrighet og virketrang vilde slutte sig til den nye tid, var naturlig. Men dette har ikke været nok; der er kommet andre ting til, som vi ikke kjender; nok er det han er blit grepet av den aandelige bevægelse og har vaagnet op til nyt aandelig liv. Det laa i hans karakter, at blev han først grepet, saa gav han sig helt hen og blev brændende i aanden og nidkjær for sin Herres ære. At v. Westen var en levende Kristen og fyldt av aand og kraft, derom kan der ingen tvil være.

Denne store forandring i hans liv har formentlig fundet sted i eller omkring aarene 1708—09; bestemte vidnesbyrd herom har vi ikke; men der er dog flere omstændigheter, som giver os gode fingerpek. I de aar, da han tænkte paa professorstillingen, og da han la sig efter medicin, er der intet som tyder paa noget kristelig livsalvor. Han viser sig som en ung ærgjerrig videnskapsmand, som vil arbeide sig frem.

Trap anfører et skrift fra 1707, et skandskrift (pamflet), som var anonymt og indsendt til kanselliet. Det indeholder et skarpt, æreskjendende angrep paa justisraad Bartholin for hans forhold overfor v. Westens ansøkning om reisestipendium. Trap mener, og det vist med rette, at von Westen er forfatter av skriftet. Det ligner hans stil og de uttryk, han senere bruker, og naar der sies, at man la ham hindringer i veien ved at opstille «saa mange conditioner, som aldrig nogen kunde forbinde sig til», saa passer dette netop paa ham. Han var omringet av kreditorer, som vogtede paa ham og var rede til at kaste sig over ham, saasnart han fik penge i haanden. Thomas v. Westen kunde ikke behandle penge, og følgen vilde kun ha været, at stipendiet gik i kreditorerne lommer. Kollegiet vilde sikre sig herimot og satte visse betingelser for tilstaaelsen av stipendiet, og herover er han blit opirret. Intet oprører saaledes en mand, som naar man vil gjøre ham umyndig i pengeveien.

Som bibliotekar skrev Thomas v. Westen i 1709 et trøstebrev til mag. *Ivar Brink,* der hadde mistet sin hustru. Noget trøstebrev i almindelig forstand er det ikke; snarere en reklame for forfatterens lærdom. Det indeholder en del latinske vers, hvorav et skrevet med runer, hentydninger til *Kaballa,* til kinesisk og russisk, et ethopeisk vers, græske vers o. s. v. en broget blanding av lærdom og floskler, øiensynlig sat sammen for at vise forfatterens store lærdom. Det kunde jo gjennem Brink som hofprest komme kongen for øie. Dette brev tyder ikke paa særlig varm kristendom.

Et endnu bestemtere vidnesbyrd har vi i et utsagn av Thomas selv om sin omvendelse. I en skrivelse til vennen Nikolai Engelhart taler han om at «nyde den naade, som jeg har fundet mig i for 3 aar siden». Disse ord kan tyde paa en sindsforandring ca. 1709—10.

Thomas v. Westen maa være ankommet til Veøy rimeligvis i november maaned 1710. Den 7de desbr. holdtes nemlig aabodsforretning. Den 16de januar 1711 skrev han til presten Nikolai Engelhart i Nesset og bad ham komme ut til indsættelsen, som skulde finde sted den 3dje sønd. efter Epiphanias.

Nu sat saaledes v. Westen som sogneprest paa den skjønne, sagnomspundne ø; det var sikkert ensomt og trist for ham, ingen at omgaaes eller snakke med. Endnu være var det vel for hans hustru, som maatte føle sig overmaate ensom. Om høsten og vinteren kan man paa øen ofte være avskaaret fra enhver forbindelse med omegnen; ti øen er ikke blot sagnomspundet; men den er stormomvundet, og det er en egen følelse at staa paa «Sjaahaugen» en stormdag og se ut over den skumklædte fjord. Ingen av beboerne synes at ha hat den ringeste forstaaelse af naturens skjønhet, at fjordens mystiske, dragende magt, at den vidunderlige fjeldrække. Det var heller ikke at vente. Man maa leve sig ind i denne natur for at kunne forstaa den og elske den.

Forholdene paa øen, hvad gaarden og husene angaar, var mistrøstige. Den store vakre gaard laa aldeles forsømt og vandrevet. Presterne hadde intet gjort for den. Presten Leganger, Engelharts eftermand, gir en beskrivelse av den, som er til at faa forstand av. Der fødtes 5 kjør og saaddes $2^1/2$ td. korn, naturligvis sultefodring; gaarden led av alle mangler; selv brændeved maatte kjøpes fra fastlandet, skjønt gaarden hadde og har en meget værdifuld skog. Værst var det dog med husene, som var ganske til nedfalds.

Man kan let forstaa, at det for fruen, som kom fra et rikt hus i Kjøbenhavn, maatte være en stor forandring. Hendes formue var rimeligvis allerede sterkt medtat. Vi hører ialfald, at hun ved mandens død sat igjen som en betlerske i yderste nød. Det synes, som om hr. Thomas ingen forstaaelse hadde av penge eller penges værd, eller at en kristen hadde nogen forpliktelse paa sig for anvendelsen av dem.

Hr. Thomas gjorde intet hverken for husene eller jorden.

Hammond fortæller, at hr. Thomas hadde anvendt en stor del av sin formue paa prestegaarden. At dette var en løs paastand, som helst grundede sig paa, at presten, som i alle andre henseender efter forfatterens mening var fuldkommen, ogsaa maatte ha gjort sin plikt til det yderste overfor gaarden, sees klart av de følgende aabodsforretninger, som naturligvis Hammond aldrig hadde sett likesaa lidt som prestegaarden. At skrive historie efter blotte indbildninger er en meget let sak. Jeg vet ikke, at jeg har læst nogen forfatter, som i denne henseende kan maale sig med hr. Hans Hammond.

Thomas v. Westen fik en stor arbeidsmark anvist sig. Det gamle Veøy prestegjæld omfattede 16 kirker og kapelsogn i nutiden. Der var 3 prester: En vicepastor i Nesset og 1 residerende kapellan i Bolsøy [1]) foruten sognepresten. I Nesset var Nikolai Engelhart, von Westens bedste ven, en ren motsætning av denne; mild, sagtmodig og stilfarende. Res. kapellan (kapel. pro loco) var hr. Jakob Boyesen Friis, som bodde i Vaage. Kaldet var meget besværlig paa grund av naturforholdene, opdelt som det var av 3 store fjorde, der ikke var nogen landevei; baaten maatte benyttes overalt, og fjordene er meget utsatte for storm og ofte farefulde at passere. 2 gange har prestskyssen i Veøy kuldseilet; den ene gang mistede alle livet, presten og skyssen; den anden gang reddedes i sidste øieblik presten og 1 skyssmand.

Veøy prestekald var det bedste embede i Romsdalen, hvad indtægter angaar; men von Westen betragtede dette med suveræn foragt; han ga bort uten betænkning ikke bare, hvad han med rette tilkom, men ogsaa hvad der tilhørte hustruen og hendes barn.

Da Thomas v. Westen stod ansigt til ansigt med sin menighet, har han staat helt uforstaaende overfor dem. Han saa i den en raa, uvidende, hedensk menneskesamling; noget godt, nogen god side saa han ikke, kun feil og mangler overalt. Han bebreider

[1]) Senere bodde han i Veøy sogn.

dem for uvidenhet: de kan ikke læse Guds ord; men han spørger ikke: hvorfor er de saa uvidende? Det var ikke folkets skyld, men styrelsens, som intet hadde gjort for at skaffe dem oplysning.

Naar man læser klageskrifterne, maa man jo tro, at Veøy menigheter var det mest ugudelige og ryggesløse folk, som fandtes; mens sandheten er, at folket her var som alle andre steder paa landet i Norge, heller lidt bedre end mangesteds. Det var et arbeidsomt, fattig, taalmodig og stilfærdig folkefærd med stor agtelse for kirken og dens tjenere. Presten burde ha optraadt med inderlig kjærlighet, sagtmodighet og venlighet og søkt at vinde dem. Det var ikke von Westens maate at ta dem paa; han vilde «bryte» dem med vold og magt og i hurtigst mulig tempo ind i Guds kirke. Folket stod forbauset og uforstaaende overfor den unge prest. Han skremte dem rent; de skalv av frykt for den strenge dommer, som ingen motsigelse taalte.

Hammond anfører som vidnesbyrd om den unge sogneprests ømme samvittighet overfor sit embede, at han forela biskopen 13 forskjellige spørsmaal om, hvorledes han skulde forhold sig overfor forskjellige tilfælde. Mig forekommer det, at de mest vidner om umodenhet og mangel paa menneskekundskap. Presten maatte kunne svare paa dem selv, uten at bebyrde biskopen med dem som f. eks. laksevorper om sabaten, om tømmerflaater, om selvmorderes begravelse, om tavlepenger, om døve og dumme til alters, om en gammel mand paa over 70 aar paa Mittel, som ikke reiste til kirke, om en skriftestol i Veøy kirke o. s. v.

Blandt spørsmaalene er ogsaa dette: Hvad skal presten gjøre med en synder, som benekter bestemt, at han er skyldig i en vis synd, som presten er overbevist om, at han er skyldig i? Dette refererte sig vistnok til et tilfælde, som faar et retslig efterspil. Under tinget paa Solemdal 28de jan. 1715 hadde presten indstevnet for retten *Steffen Nilsen Hatlen* for at ha brukt ukvemsord om ham ved kirken. Steffen hadde villet gaa til alters; men i skriftemaalet hadde presten beskyldt ham for at være en tyv og herover var Steffen blit meget opbragt og hadde sagt, at han vilde indkalde presten for retten for at bevise sin beskyldning. Dette tilfælde svarer til spørsmaalet. Naar en person kom til skrifte og presten hadde hørt noget ufordelagtig om vedkommende, forlangte han, at denne skulde tilstaa sin synd, uten at presten hadde virkelige beviser for berettigelsen av sin mistanke. Dette var en meget farlig fremgangsmaate, og biskopen advarer

ham ogsaa og maner til varsomhet. Man kan let forstaa, hvad dette kunde føre til hos en mand, som var saa ivrig og heftig som v. Westen [1]).

Vi har et andet tilfælde, som viser os, hvorledes han kunde optræde. Der var en kvinde i Vestnes, som nævnes ved navn; hun hadde et mindre godt rykte, og sognepresten hadde faat høre dette. Under et ting paa Gjermanes i 1716 spurte Jakob Schultz lagrettet og tingalmuen om de viste noget om, at fogdens fuldmægtig *Henning Smit* nattetider hadde besøkt den nevnte kvinde. Naturligvis svarede alle, at de nok hadde hørt, at der gik et rykte herom, men ingen hadde sett noget eller vidste noget. Dette var naturligvis skedd efter sogneprestens foranstaltning og vidner om stor nidkjærhet, men ringe visdom.

Under vaartinget for Rødvan Otting den 1ste febr. 1712 klagede presterne udi Ottingen over almuens forsømmelse av gudstjenesten. De blev derfor for retten forelæst lovens ord 6—3—1—4 med formaning til herefter med barn og tjenestefolk at helligholde sabbaten eller bøte efter loven.

Fra Vestnes er der en sak mot en ung pike, som var gaat til alters uten skriftemaal. Herover holdtes den 30te aug. 1714 en provsteret paa Grytten prestegaard som betjentes av mag. Anders Lem, provst i Romsdals provsti, Nikolai Engelhart, resid. pastor til Nesset og Kjeld Stub, medtjener i Grytten. Hr. Thomas v. Westen, sogneprest til Veøy, hadde indstevnet Ragnhild Olsdr. Neraas at svare for sit forargelig forhold den 9de sønd. efter Tref., da hun gik til alters uten i forveien at ha indfundet sig til skrifte. Videre medhjælperen Peder Helgeland (d. i Helleland) for sin forsømmelighet, at han ikke hadde lagt merke hertil, og endelig kapellanen hr. Otto Jakobsen og klokkeren Kristen Knutsen likesaa for forsømmelse i sit embede, at de ikke hadde lagt merke hertil.

Paa tilspørsel, hvorfor hun hadde gjort dette, svarte Ragnhild, at hun var ræd, at presten skulde vilde overhøre hende, og at hun ikke kunde gjøre rede for sig. Kapellanen undskyldte sig med, at han hadde gjort sit bedste og magtede ikke mere. Klokkeren likesaa, idet han la til, at han maatte overhøre de unge under skriftemaalet og saaledes ikke kunde være tilstede. Værre

[1]) At han gjerne lyttede til sladder og bagtalelse er der vistnok ogsaa al grund til at tro. Og hr. Thomas var meget lettroende, naar det gjaldt folks synder.

var det med medhjælperen, som hadde sviktet sin plikt og overhodet ikke været i kirken den søndag, hvilken var en stor brøde. Han forklarte, at han hadde været paa Molde lørdag og var kommet sent hjem lørdags aften. Søndags morgen følte han sig «svak», hvorfor han sendte sin kone til kirken for at be presten om undskyldning for, at han ikke kunde komme til kirken. Han bad hjertelig om forladelse og lovede, at saadant ikke oftere skulde gjenta sig, men at han herefter med allerstørste flid vilde «opvarte» sit embede. Sognepresten svarte hertil, at han jo tilforn hadde været flittig og skikkelig, og at der i Vestnes menighet ganske faa skulde findes, som til medhjælperembedet kunde være saa bekvem som han, naar han vilde lægge vind derpaa».

Angaaende Ragnhild Olsdr. satte sogneprest i rette, at hun maatte findes til at utstaa saa streng kirkedisciplin, som Guds ære og sakramentets hellige respekt kunde reddes ved, samt forargelsen av Herrens menighet utryddes.

Ragnhild dømtes til at staa aabenbar skrift; «dog bør hun først et halvt aar holdes fra alterens sakramente og ikke dertil annammes, førend hun har bevist tilbørlig forfremmelse i den saliggjørende kundskap og utvist for menigheten en sand omvendelse og bodfærdighets hjertelige tegn». Hun skulde endvidere være tilstede ved kirken, hver gang der var altergang og da staa utenfor kirkedøren og særskilt tiltales før og efter prædiken og ellers staa paa et særlig sted i Guds hus for menighetens øine, hvorfra hun utvistes ved klokkeren eller medhjælperen, naar sakramentet skal utdeles.

Det var naturligvis hr. Thomas selv som har redigert dommen; de tre dommere har ikke vovet at ha nogen anden mening end sognepresten. Vi faar her et ganske illustrerende eksempel paa hr. Thomas's herskesyke og aandstyranni. Piken hadde da virkelig intet ondt gjort, og i hvert fald vilde det ha været tilstrækkelig, at presten hadde undervist og formanet hende. Pietisterne pleiede ellers ikke at holde paa det almindelige skriftemaal og absolutionen.

Av de skrivelser, som er trykt i Teol. Tidssk. III, 107 sees, at der var et par ulykkelige syndere, som var dømt til døden for forbindelse i forbudne led. Tingbøkerne nævner paa denne tid to saadanne tilfælder, og et av dem er vel den Olaf Molde, som hr. Thomas omtaler, som hadde avlet barn med sin steddatter. Saadanne forseelser var meget almindelige paa denne tid og de straffedes altid med døden. Det var i virkeligheten rene justis-

mord. Hr. Thomas følte sig netop utrustet med mot og kraft til at knuse disse syndere; han lagde ikke fingrene imellem.

Hvad jeg her vil anføre, er av interesse, fordi det viser os, hvilken aand han dreves av. Det er ganske den samme, som drev middeladerens inkvisitorer: «Oluf Molles og hans stifdatters dom er kommen, at de begge skal miste livet. Eksekutionen sker efter jul. Siden dommens forkyndelse har han været meget haard, ond, urolig, fuld af utaalmodighet og bespottelse, mens hun aldeles angergiven, at siden den tid er ikke mad kommen udi hendes mund. — — — Belials børn er som utkastede tidsler; hvo som skal røre ved dem, maa være jernklædt gladii et magistratus civilis assistentia vestitus d. e. beklædt med sværdet og den borgerlige øvrigheds bistand. I saadanne tilfælde maa endlig den versdlige øvrigheds hjælp til; thi naar en kristen bliver følesløs og ganske glemmer al ærbarhed for Guds ord, at ikke enten formaninger, trudsler, kirketugt biter paa ham, da er sverdet det eneste som kan skjære ut saaret, hvorav der, idet der opstaar betændelse og trældoms smerte, beredes vei til helbredelse ved evangeliet».

Dette er ganske den samme lære, som inkvisitionen førte i middelalderen. Thomas v. Westen vilde ikke ha git Torquenada noget efter, om han hadde levet under de samme forholde.

Det er især stiftelsen av den presteforening, som har faat navn av «Syvstjernen», som gjorde Thomas v. Westens navn kjendt, mens han var prest i Veøy. Det var 7 prester, som sluttet sig sammen; foruten v. Westen var det *Jens Juel,* prost og sogneprest i Tingvold, sogneprest *Amund Barhov* i Kvernes, *Eiler Hagerup,* res. kap. i Kvernes, *Nikolaus Engelhart,* vicepastor til Nesset, *Peder Strøm,* resid. kap. i Bu og *Mentz Ascanius,* sogneprest i Aure. Det var naturligvis Thomas v. Westen, som stiftet foreningen, og det var ham som ledet den. Det kan neppe være tvil om, at det i grunden er ham, som utgjør foreningen. Alt det, som utgaar fra den, er forfattet av ham. Hammond sier det utrykkelig, og stilen er saa let kjendelig, at enhver kan kjende forfatteren. De øvrige medlemmer er kun statister, som skriver under, hvad der lægges for dem, og synes at være uten evne til selvstændig optræden. Foreningen opløstes ved v. Westens fratræden; der sees eller høres ikke et livspust fra dens mænd. Nikol. Engelhart, som var v. Westens kjæreste ven og blev hans efterfølger. viser sig uten al energi og kraft, rent en motsætning av sin ven. Det er kun den unge Eiler Hagerup, som flyter ovenpaa

bevægelsens vande. Han var en «stræber», som vilde op og benyttede den reiste bevægelse som springbret. Han opnaadde ogsaa at bli biskop i Trondhjem, men da var ogsaa al aandelig livskraft, om der hadde været nogen, forlængst uttørret.

Jeg kan ikke her indlate mig paa at behandle Syvstjernens historie; den kræver et eget arbeide. Kun det vil jeg si, at den optraadte med stor brask og bram og stødte haardt i basunen, saa at man synes at maatte kunne vente en rent storartet reformation paa kirken baade paa «hoved og lemmer». Men det gik her som saa ofte: stort skrik og litet resultat. Man maa næsten smile, naar man læser alle disse stortalende, svulmende indlæg og klager og saa ser, at de ender med et forslag og et andragende om at tre teologiske professorer i Kjøbenhavn skulde utnævnes til som komité at avgi sin betænkning, mænd som var helt uten kjendskap til forholdene i Romsdalen. Det vidner om liten aandelig visdom og modenhet at mene, at tre professorer kunde utrette noget her, ja ut i det hele, at verdslig tvang og straffedomme kunde gjøre folk til kristne. At en mand som v. Westen kunde nære saadanne tanker viser os tidsaandens magt: han er kun talerør for pietismens livsbetragtning saaledes som den særlig kom frem under Kristian den sjettes styrelse.

Øvrigheten, som bærer sverdet, skal gjøre sin pligt til det yderste; v. Westen kommer i sterk motsætning til de verdslige myndigheter, som vil vise skaansomhet overfor de ulykkelige. Det var især de stakkars ulykkelige mødre som hadde født i dølgsmaal. Alle disse blev dømt til at miste hodet, og enhver maatte føle, at det var en raa og barbarisk dom: straffen var meget mere forbryderisk end selve forbrydelsen. Dernæst var det de ulykkelige, som «*forsaa sig i forbudne led*». Det var Moselovens bestemmelser om forbudne led, som gjordes gjældende, lovbud, som ikke længer svarer til tidens opfatning, men kun hviler paa fordom og misforstaaelse. Flere saadanne tilfælde indtraf under Westen, blandt andet blev en mand og pike henrettet paa Vaagstranden; han hadde faat barn med sin steddatter. Presten fordrede deres liv, amtmanden vilde anbefale benaadning. Presten forlangte Moseloven opretholdt. Amtmanden blev angrepet som en fiende av sandheten. Av H. Hammond blir amtmand Nobel æreskjendt som en høist uduelig, ja forvorpen embedsmand. Værre er det, at ogsaa nyere forfattere har ladt sig forlede til saadanne eller lignende domme, skjønt de ikke har undersøkt amtmandens færd. Amtmand Nobel var i virkeligheten en av de dygtigste amtmænd,

Romsdals amt har hat, og han burde være fritat for en bedømmelse av denne art.

Man vil vel spørre, hvilke frugter den nidkjære prests arbeide i Veøy menighet bar. Det maa da bemerkes, at det var jo en forholdsvis kort tid, at han virkede her, og at derfor frugterne ikke kunde bli saa store. Men at han samlede mange venner om sin forkyndelse, kan der neppe være tvil om.

I en skrivelse fra Hammerfest av 30te juli 1716 retter sognepresten, nu lektor, nogle avskedsord til disse sine venner. Det er et vakkert vidnesbyrd om hans kjærlighet til dem. Han nævner en hel del ved navn; det er embedsbrødre og personer fra Molde, mænd og kvinder, som vi ellers kjender. v. Westen synes at ha hat meget let for at anerkjende en person som et Guds barn, en levende kristen, naar han bare sluttet sig til ham; men motsigelser taalte han ikke; da tok han det som fiendskab mot Guds sak. Amtmanden var hans og Guds fiende og motstander, mens derimot sorenskriveren og fogden var hans elskelige venner og Guds barn.

Hans virkeaar i Veøy blev ikke mange. I 1715 den 19de jan. utsendte det nys oprettede kollegium for evangeliets utbredelse (Missionskollegiet) en opfordring til at indkomme med forslag til, hvad der burde gjøres til finnernes omvendelse. Blandt dem som indsendte saadanne forestillinger var ogsaa Thomas v. Westen. Kollegiet henvendte især sin opmerksomhet paa hans forestilling og indledede forhandlinger med ham, og dette hadde til følge at han den 28de febr. 1716 uten ansøkning blev utnævnt til lektor i Trondhjem med forpligtelse til at virke for finnernes omvendelse. Dette var neppe ganske, som v. Westen hadde tænkt sig forholdet; han hadde ment som sogneprest i Veøy at gjøre en reise til Finmarken for at ordne arbeidet. Allerede i mai s. a. reiste han til Finmarken, mens hans hustru og datter forblev paa prestegaarden. Om høsten vendte han tilbake til Veøy for at gjøre sig færdig. Han synes at ha holdt sine avskedsprækener omkring aarsskiftet og hadde indsat hr. Engelhart som sin efterfølger i januar. Om vaaren 1717 forlot han Veøy og reiste til Trondhjem, hvorhen hans familie kom efter i juni s. a. Hermed var hans virksomhet i Veøy tilende, og han saa ikke stedet mere igjen.

Jeg har i korthet søkt at give en fremstilling av Thomas v. Westen og hans virksomhet i Veøy. Jeg vil tilsidst sammenfatte resultatet i faa ord: Thomas v. Westen er den betydeligste mand blandt den række av prester, som har sittet her. Han er den

eneste prest paa Veøy som har været videnskabelig interesseret og været en lærd mand. Dette er ganske merkelig, naar vi vet, at pietisterne i datiden sjelden hadde videnskabelige interesser og især, naar de stod sterkt optat av praktisk arbeide i kirken.

Dette var dog det mindste. Mere var det at han var den mægtige prædikant, den rystende bodsprædikant, en forkynder, som neppe har hat sin like paa Veøy. Han var en nidkjær Herrens tjener, brændende i aanden for at tjene Herren. I selvfornægtelse, i opofrelse av egen bekvemelighet eller fordel staar han langt over alle, som har virket her. Men Veøy var ikke det rette sted for ham; han maatte ha videre rum; han kunde ikke trives paa et saa indskrænket omraade som det, der her var ham tildelt. Han var skapt til at være missionær; missionsmarken var hans rette arbeidsmark. I sin Herres og Frelsers tjeneste brukte han alle sine evner og kræfter med hensynsløs opofrelse og forsakelse, og i løpet av faa aar fortærede han sin livskraft.

Men det er en stor misforstaaelse, naar hans biograf har villet gjøre ham til en helgen, et ideal uten pletter. Det er i virkeligheten en daarlig tjeneste han derved har gjort ham. Et menneske og navnlig en kristen er aldrig fuldkommen, har aldrig naadd maalet; men han kjæmper for at naa det. Det har vi apostelens ord for.

Thomas v. Westen hadde sine feil, og de var ikke saa ganske faa eller ubetydelige. Han var haard, intolerant, heftig, utaalmodig. Penge forstod han ikke at behandle, og han var ingen administrator. Selv saa han og erkjendte sine feil, delvis ihvertfald. I sine mange breve til vennen Engelhart gir han oftere uttryk herfor.

Hans feil er ikke altid saa meget hans egen, som de er tidens og tidsaandens. Prestestanden stod ualmindelig høit i den almindelige opfatning. Der sat endnu ikke saa litet igjen av den gamle opfatning av prestestanden som en middelstand mellem Gud og mennesker. Det var overmaate vanskelig at komme en prest nær eller overbevise ham om nogen feil. En almindelig mand maatte vogte sig vel for at si det mindste ufordelagtig om en prest; det blev strengt straffet. Presten kunde i skriftestolen utskjelde en mand for en tyv, ingen kunde si noget derpaa. Men naar den stakkars synder følte sig krænket og omtalte dette, var presten over ham og indkaldte ham for retten, fordi han hadde talt nedsættende om ham. Her gjaldt ikke: Vi er alle like for loven. Vi

merker dette saa ofte hos v. Westen, men det føltes i datiden ikke støtende.

Men dernæst saa er de feil, vi finder hos hr. Thomas saadanne, som særlig hørte Pietismen til: tvang, straf, tugt førtes stadig i munden, og hele den pietistiske tid i Danmark er fuld av tvangsforanstaltninger fra forordninger om klædesdragt og mat til sabbatsforordninger og konfirmationsloven, hvor man ved hjælp av pisk, pugverk og tugthus vilde skape levende kristne.

Det synes kanske nutidens mennesker, at dette var jo den rene galskab; men la os ikke tale for høit herom. I datiden laa det saa temmelig nær for den almindelige opfatning at tænke som saa: naar Guds egen salvede, den allermægtigste og kristelige konge, som av Gud selv har faat magten over sjælen som over legemerne, og naar presterne med loven og riset i den ene haand og evangeliet i den anden lægger sit arbeide til, saa maa det gaa!

Det var ogsaa hos pietisterne en sterk tro paa, at bøker og læsning skulde utrette mirakler. Naturligvis er oplysning, bøker og læsning udmerkede hjælpemidler til at fremme det gode; men det vidner om en forbausende mangel paa menneskekundskab og virkelighetssans at tro, at naar man bare sendte bud efter bøker og lærte folk at læse, saa var alt vel.

Thomas v. Westens feil var pietismens feil. Hvad mere er: de er pietismens feil den dag idag, og jeg vil henstille til alle, som selv har gaat den vei, v. Westen gik, om han ikke kjender sig selv igjen i en vis periode av sit liv. Tilbøielig til at dømme andre, som ikke er enig i alt, til at godta alle, som er enig med en, tilbøielig til at se meget mørkt paa livet og menneskene, tilbøielig til at gjøre vore egne motstandere og fiender til Guds fiender, mon ikke en og anden av os kjender sig igjen? Det er den nyvaktes eller nyomvendtes betragtning, og først naar aarene er gaat og kampen er ført for Guds aasyn, begynder man at se klarere og klarere, og at det bør en kristen at vokse op til den fulde mandoms alders visdom og sindighet.

Den feil, som blev mest skjæbnesvanger for Thomas v. Westen var hans mangel paa forstaaelse av penge og deres værd. Det er tragisk at se en stor mand tilintetgjøre for en stor del sit livs arbeide ved sin umulighet som administrator. Det er gripende at læse om den sjælekval, han led, da han blev presset til at levere regnskap og beretning om sin virksomhet. Ingen av delene kunde han, og den sjælelige lidelse, dette foraarsakede ham, ned-

brøt hans sidste livskræfter. Han maa dog selv i sin dødsstund ha set, at han hadde handlet urigtig; ti det fortælles at han bad sin hustru og datter om tilgivelse for at han hadde brukt deres penge og efterlot dem som tiggere i elendighet.

Over 200 aar er henrunden, siden Thomas v. Westens vækkende og manende tale lød i Veøy kirke, og det er sjelden det hænder, at traditionen om en mand kan holde sig levende saalænge, især naar mandens virksomhet har været saa kort som her. Om den nu er levende tradition i Veøy om hr. Thomas, tør jeg ikke si; men i min barndom hørte jeg adskillige fortællinger om ham, der visste at sagnet hadde spundet sit net om ham, som det altid sker med store og kraftige personligheter. Saaledes het det, at hr. Thomas hadde været paa den bekjendte «nedgangsskole» i Wittenberg, og at han hadde svarteboken. Der blev fortalt drastiske legender om hans myndige optræden overfor «Hin-manden».

En fortælling som jeg hørte som barn er ogsaa opbevaret av Hammond og berettes av denne som vidnesbyrd om v. Westens alvor og ubestikkelighet. Naar der kom foræringer til prestens hus, tok v. Westen og hængte dem op i trærne for at beskjæmme giverne. Han opfattet gaverne som bestikkelser. Det er ikke utelukket, at hr. Thomas har gjort dette, og i saa fald er det et vidnesbyrd om hans mangel paa forstaaelse av folkets tænkemaate.

Men jeg gjentar det: Ingen feil og brøst kan tilintetgjøre det vidnesbyrd, at Thomas v. Westen var et utvalgt Guds redskap, en mand, som fortærede sin livskraft i det mest opofrende arbeide i Herrens vingaard. Og derfor skal han mindes med tak av alle kristne og ikke mindst i Veøy menighet!

KARL BARTHS TEOLOGI

Av Anton Fridrichsen.

Hvor vidt *Karl Barth*, som vel er den mest omtalte og omskrevne skikkelse i den tyske protestantisme idag, — hvor vidt han vil komme til å få nogen større betydning for det kristelige åndsliv her hjemme, kan holdes for tvilsomt. Ikke fordi han ikke skulde fortjene det; tvert om, det er slik makt og intelligens i hans tanke at han er vel verd å gi innpass overalt hvor det lever evangelisk kristendom, og ennu mer hvor den holder på å dø. Men hos oss tror jeg hovedforutsetningen mangler for at Barth skal slå igjennem: den religiøse, teologiske og kirkelige type som han går til storm på, har ikke kunnet utvikle sig så klart og konsekvent her som i Schweiz og Tyskland. Norge er tross alt ennu et bondeland, og det har utvilsomt sin betydning også for de intellektuelle kretser, for så vidt som de da vanskeligere kan miste forbindelsen med den sunde takt, som forebygger ensidigheter og utglidning. Slik som det er hos oss, vil derfor formodentlig de fleste finne Barth uhyggelig ensidig til den kant *han* går, finne ham likefrem monoman i det profetiske budskap som han utrettelig roper ut over den evangeliske kristenhet.

Likevel har han sikkert sin interesse også her oppe, for flere eller færre som kjenner trang til kritisk eftersyn av den åndelige tilstand hos dem selv og i kirken, og som står for høit til å kunne døie «fundamentalismen» med dens kompakte dumhet. Og i hvert fall har «Kirke og Kultur» lesere et visst krav på å få kjenne et pust fra dette åndsvær, — om enn, foreløbig i alfall, bare i form av en kort og summarisk skisse. Til tjeneste for dem som måtte ha lyst til å se nærmere på tingen, opføres her de viktigste bøker og skrifter som man må henvende sig til:

Karl Barth, Der Römerbrief. 2. opl. 1922. — Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15. 1924. — Komm, Schöpfer Geist! (prekener, utgitt sammen med *Ed. Thurneysen*) 1924. — Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge. 1925.

En ganske fortreffelig innførelse gir *M. Strauch*, Die Theologie Karl Barths. 2. opl. 1926. (59 sider).

Bevegelsens systematiker er *Emil Brunner,* professor i Zürich, som bl. a. har skrevet: Erlebnis. Erkenntnis und Glaube. 1921. — Die Grenzen der Humanität. 1922. — Die Mystik und das Wort. 1924. — Reformation und Romantik. 1925. Dette siste er et foredrag på 27 sider, et av de kraftigste og mest utfordrende programskrifter den evangeliske teologi har frembragt. Sammen med det kan nevnes og bør leses *Fr. Brunstäd,* Reformation und Idealismus. 1925. (35 sider).

Kritikk og vurdering av Barths teologi: *M. Werner,* Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer. 1924. — *Ernst Schaeder,* Das Geistproblem der Theologie. 1924. — *Otto Piper,* Weltliches Christentum. 1924. — *F. Kattenbusch,* Die deutsche Theologie seit Schleiermacher. 1924.

Kritikk av Barths Skriftutleggelse: *J. Behm,* Pneumatische Exegese? 1926.

Konsekvenser for forkynnelsen: *K. Fezer,* Das Wort Gottes und die Predigt. 1925.

Som man ser, er det alt vokset op en litteratur ut av og omkring denne retning. Dessuten foreligger det en lang rekke artikler i blad og tidsskrifter; de må lates ut av betraktning her, bare ordskiftet mellem *von Harnack* og Barth i «Die christliche Welt» 1923 skal nevnes særskilt. Dessuten bør det gjøres opmerksom på at bevegelsen har sitt eget organ i tidsskriftet «Zwischen den Zeiten» (man gi akt på den apokalyptiske titel), som utkommer på Chr. Kaisers Forlag i München, hvor ellers de fleste av Barths bøker blir utgitt. I dette tidsskrift møter vi også Barths to betydeligste kampfeller, Friedrich *Gogarten* og Ed. *Thurneysen.*

*

Karl Barth, sønn av en schweizisk professor i nytestamentlig teologi, blev efter nogen års prestetjeneste i hjemlandet ansatt i et professorat for reformert teologi ved universitetet i Göttingen og er nu professor ved universitetet i Bonn. Hans fag er egentlig Det nye testamente, og hans hovedverk er en kommentar til Romerbrevet, som riktignok betyr et radikalt brudd med all hittidig videnskapelig utleggelse. Ennu bare i 40-årene har han påkalt en ganske enestående opmerksomhet og vunnet en overordentlig innflytelse på den yngre generasjon i Tyskland. Som en truende domsprofet står han midt i den akademiske verden og forkynner sine sannheter, eller rettere sin sannhet, i et sprog og en stil som også er av profetisk egenart. Her er ingen glatte teoretiske overveielser, ingen lærd jargon; hans våpen er det tunge slagsverd, som rettes i knusende slag mot samvittighetenes panser. Tankene, ordene springer frem av en lidenskapelig grepethet, av en hellig forvissning, og ligger i det ubetingedes plan.

En merkelig forening av religiøs gemyttslidenskap og ubønnhørlig logikk preger alt hvad han sier. Intet under at han regner som sine åndelige fedre Søren Kierkegaard, Nietzsche og Dostojewski. Han er unektelig en merkelig og opsiktsvekkende skikkelse, som stikker grellt av fra den akademiske teologtype ellers. Han ligner, som det er sagt, «en djerv og trossig *Eidgenosse* med hellebard og brystpanser midt i et mitraljøsekompani. Ensom og gammeldags står han blandt sine moderne brødre». Mottoet på hans kommentar til Romerbrevet er Gal. 1, 17: «Jeg drog heller ikke op til Jerusalem, men drog bort til Arabia ..»

Hvad vil han da? Han vil kalle den evangeliske teologi til selvbesinnelse, rope den tilbake fra den avvei den er kommet inn på, ikke minst gjennem *Schleiermacher;* han vil redde den fra den «religiøse romantiks hengemyr og inn på den reformatoriske teologis faste grunn. Som reformert teolog bygger B. ikke bare på Luther men like meget og kan hende mer på *Calvin.* Og deres kristelige grunnsyn finner han først og fremst i klassisk utpregning hos *Paulus,* — det er det hans kommentarer skal vise. Ja, hele hans teologi grunner sig til sist på Skriften forstått og tolket som «*Guds ord*». Barths teologi hviler derfor i siste linje på en egen og ny *utleggelsesmetode,* og den krever en egen og ny *forkynnelse,* utleggelse og forkynnelse av «Guds ord». Og både denne utleggelse og denne forkynnelse betegner et bevisst og avgjort brudd med den bestående praksis, ja en ubetinget dom over denne.

Det kan vel ikke nektes at tiden var moden til at det blev rusket op her. Bibelfortolkningen, i samme grad som den blev mer og mer gjennemført videnskapelig d. v. s. filologisk-historisk-psykologisk, blev i samme grad mindre og mindre brukbar for den religiøse utnyttelse av Bibelen. Og forkynnelsen, som før var praktisk Bibelanvendelse, har dermed mistet sitt faste grunnlag og har antatt karakter snart av personlig vidnesbyrd, snart av mer almene religiøse og etiske betraktninger over kristelige motiver. Alle prester, og mange andre også, kjenner til dette og de vanskeligheter som følger med. Her kommer det da nu en og staker op en vei ut av uføret; han gjør det med sikker hånd og brennende nidkjærlighet. Er det virkelig «utveien» han peker på? — — Sikkert er at ingen har vondt av å ta over sig det rystende alvor som taler ut av hvert ord fra denne munn; og om man bevarer sin frimodighet derunder eller vinner den igjen derefter, da er den mere verd både for en selv og for andre.

Karl Barth er ingen almindelig broderlig formaner, han slår hårdt til, og hans kritikk er båret av en sterk, steil og sluttet personlighet. Han har også rent menneskelig meget å fare med: grundig videnskapelighet, gjennemtrengende intelligens, en originalitet i fantasien og i stilen, som tidt kan nå en overveldende virkning. Men hvad vil han, hvad mener han?

Her hos oss, hvor neppe mange har gjort bekjentskap med denne bevegelse, kan det ikke ha nogen interesse å forsøke å gi en utforlig karakteristikk og en dyperegående bedømmelse av den; det føler jeg mig heller ikke kallet til. Det kan bare bli å peke på enkelte fremtredende og betegnende trekk i Barths anskuelser. Men særlig vilde jeg gjerne gå litt nærmere inn på hans syn på Bibelfortolkningens og Forkynnelsens opgave. Selv om man ikke kan følge ham i hans ubetingede fordømmelse av hvad vi hittil har drevet på med på kateder og prekestol, så kan neppe nogen unddra sig for den bydende makt hvormed han stiller de problemer vi alle lenge har kjent vekten av. La hans utvei til sist være en avvei, den maner i hvert fall til å gripe øks og hakke med dobbelt iver og ansvarsfølelse.

*

Som alt nevnt, er *Schleiermacher* den store forargelse for Barthianerne, han er erkeforføreren. For han har mer enn nogen annen lært teologien å ta sitt utgangspunkt i mennesket i stedet for i Gud og hans åpenbaring. Resultatet er en teologi som ærer, dyrker og beskriver skapningen i stedet for Skaperen og derfor ikke lenger er nogen *theo*-logi men en bespottelig karikatur av en sådan. Barth stiller sig således i rekken av de dogmatikere som alt lenge har ivret for en «theocentrisk» teologi (kfr. særlig *E. Schaeder*). Men han går meget lenger, ja han løper linen ut i sin kritikk av den «anthropocentriske» teologi: det er ikke en rettelse og utfyllelse av samtidens teologiske tenkning han vil yde, det er en fullstendig fornektelse og fordømmelse av den som *teologi* (ikke som videnskap, som orientering i det menneskelige).

Theologi er lære om Gud, — selvsagt Gud i hans forhold til verden og mennesket. Det er i opfatningen av dette grunnforhold at Barths tanker får sin eiendommelige karakter. Her gjøres fullt alvor av den bibelske anskuelse av Gud som skaper og frelser. Gud er begynnelsen og enden, ophavet og målet; men det betyr så langt fra nogen monisme i verdensopfatningen, at det tvert om hos Barth råder den mest radikale dualisme: «Denne

tidsalder» med alt hvad den omfatter, innfanget som den er i rum og tid, natur og historie, er en fra Gud *frafallen* verden og forholder sig til Gud, sin skaper, som døden til livet. Dødens gåtefulle kjempeskygge ruger over alle ting og forhold i verden, forgjengelighet er mål og ende for all skapningens livstrang, selv i dennes fineste og edleste ytringsformer som kunst, videnskap, moral og religion: det er alt et pseudoliv, blendverk, illusjon. Det gjelder mikroben og megalosaurusen så vel som den teologiske skolestifter og det filosofiske system.

Gud er den rake motsetning hertil; intet høiere motstykke til verden, men helt inkommensurabel med den. Mellem ham og verden råder «en overgangsløs kontrast», som bare kan omskrives i negasjoner. Og dog er han tingenes evige ophav og endemål; han er verdens *frelser*. Derfor bærer verden «foreløbighetens» stempel, har en interimskarakter, som er en trussel men på samme tid en forjettelse. Den nye verden, Guds verden, er her og nu, dulgt og maskert men aktuell, den er her med dom og med frelse.

Denne radikale dualisme, som ikke er den metafysiske hos gnostikerne og nyplatonikerne men er kjernen i den nytestamentlige eschatologi, kaller Barth gjerne for en «dialektisk bevegeт» dualisme. Og alle utsagn om Gud er «dialektiske», d. v. s. orientert efter den absolutte motsetning mellem verden og Gud, mellem synd og død på den ene side og nåden på den annen, mellem dom og frelse. Ikke så at disse motsetninger skal eller kan overvinnes i noget tredje høiere, nei, begge sider fastholdes i sin spenningsfyllte korrelasjon, — det er just det «dialektiske» prinsipp.

Hvad Karl Barth ut fra denne grunnbetraktning sier om kulturen og historien, er vel noget av det mest uhyggelig malende drastiske som er skrevet om det emne. Sitt høidepunkt når det i hans uttalelser om religionen: Religonen, den menneskelige fromhet i dens forskjelige former, og nettop i de høieste, er det mest slående vidnesbyrd om slektens fryktelige tragikk. Religionen er humanitetens høidepunkt, men derfor også toppen av dens fortvilede problematikk: I religionen streber menneskeånden efter å nå det guddommelige som den har fått et glimt av; men opnår bare gjennem denne sin streben å sperre sig veien til erkjennelsen av Gud ved å dra ham ned i det menneskelig-verdslige, det syndige og forgjengelige. «Den menneskelighetens hake som griper om alt, fra åndedrettet til bønnen, blir ikke brutt på noget punkt; det altfor-menneskeliges garn, som nettop i sin religiøs-menneskelige skikkelse snærer oss på det mest kvelende, blir

intet steds sønderrevet. Det religiøse pathos, som skiller sig fra den moralske, intellektuelle, estetiske idealisme, ja fra den seksuelle trang eller behovet for søvn, bare ved en *grads*forskjell, — dette religiøse pathos er røk ved siden av alle de andre røk- og dampskyer som driver over humanitetens vidder, og blir med all sin intensitet og alt sitt farvespill dog aldri Guds fortærende ild; det kroner bare alle andre lidenskaper med uendelighetens pathos».

Religionen blir på den måte likefrem den høieste *synd*. Den er å gripe efter Guds scepter, et forsøk på å ignorere avstanden mellem mennesket og Gud. Religionen er derfor den uhørte *hybris*, prometheisk titantross, som har dommen like i hælene på sig.

Og dommen er at mennesket, som vil øve rov mot Gud og ha ham immanent, selv berøves det umiddelbare og oprinnelige liv, snøres og snæres alt fastere i verden med dens forvirring og forgjengelighet. «Den bindestrek som søkes mellem det guddommelige og det menneskelige, blir et skilletegn; den efterlengtede identificering med Gud blir den fullstendige isolerng fra ham». Religionen er derfor menneskets som venn forklædte fiende og forfører; derfor kjempet Paulus og Luther og Kierkegaard mot den av alle krefter.

Hvis derfor theologien tar sitt stade i religionen som psykologisk-menneskelig foreteelse, som subjektiv oplevelse, i stedet for å orientere sig efter Gud selv, da forråder den sitt eget thema. Det fromme menneske settes da på den trone som er forbeholdt dn levende Gud.

Det gjelder for teologien å gjøre bôt for denne uhørte forsyndelse, og vende tilbake til Bibelens og Reformasjonens objektivisme, til *Kristus* og *Troen*, i stedet for å bygge på religionen og oplevelsen.

Det går ingen vei fra mennesket til Gud, hverken fra kunsten og videnskapen eller fra moralen og religionen. Men det går en vei fra Gud til menneskene, og denne vei er *Kristus*. Han er ophevelsen av alle menneskelige muligheter og bringeren av en ganske ny virkelighet, hvor urdualismen mellem Gud og verden er overvunnet. Dette realiseres i Kristi kors og opstandelse. Den evangeliske overlevering om Jesus faller efter sin historisk-psykologiske side inn under verden og dens vesen, den er full av utydelighet, uriktighet, uviktighet. Og alle «Jesu liv» som blir skrevet, enten de er liberale eller konservative, er dømt ved sin menneskelighet, sin verdslighet. Ukjent og ukjennelig gikk Jesus over jorden, som et paradoks, et anstøt, i stigende isolasjon, i

en kvalfull solidaritet med all kjødets synd og svakhet. Først korset åpenbarer ham selv og hans gjerning.

Korset er Guds meddelelse til menneskene om sig selv og sitt forhold til oss. Det er Guds siste og avgjørende ord. Det dømmer Jesus som menneske og mennesket i Jesus: Helten, profeten, undergjøreren dør, forat Guds sønn skal leve. Korset er fornektelsen av alle menneskelige livsverdier og dermed forkynnelsen av Gud som den første og den siste. Guds evige forhold til verden trer her frem i et historisk punkt.

Så er også *opstandelsen* en åpenbarelse av noget overhistorisk og uanskuelig, en proklamasjon av alle tings ende og en helt ny begynnelse. Opstandelsen er følgelig ingen «historisk» begivenhet, for da var den jo straks innfiltret i verden med dens relativiteter. Den er et «loddrett under», som fra oss ukjente dimensjoner bryter inn i de oss bekjente, og er som sådant uten historisk utstrekning eller anskuelighet. Opstandelsen er historiens ophevelse i historien, en åpenbarelse av Guds souveréne rettferdighet, som forkynner det uhyre paradoks: at den Gud, for hvem alt menneskelig, selv det høieste og edleste, er støv og aske og skarn, synd og død, han er den frikjennende barmhjertighet, han har tilgivelsen. Som den korsfestede og opstandne er Jesus Kristus åpenbareren av den i sin dom som i sin nåde souveréne Gud.

Som historisk person er da den synoptiske Jesus fullkommen ubegripelig; derfor betegner den paulinske Kristus en betydningsfull forenkling, et fremskritt, idet her den historiske Jesus fremtrær «i overlys», i sitt uhistoriske forhold til Gud. Og Apostolicum er i sin gjennemførte saklige objektivitet den rette henvisning til dette hinsides-alt-menneskelige: her er grensen for de menneskelige muligheter gjennembrutt, og den guddommelige mulighet er blitt virkelighet.

«Guds souveréne dom — Guds frie tilgivelse — det er atter en «dialektisk» erkjennelse; og den kan bare gripes i *troen*. Ikke troen som psykologisk foreteelse, som oplevelse eller sinnelag, — alt slikt blir til slutt bare gjerningsrettferdighet, finere fariseisme. Troen er ingen psykisk akt, i den ophører alt menneskelig, ophører religiøs oplevelse, etisk vilje, logisk funksjon og estetisk dom. Troen er skrittet ut over den gamle verdens grenser, er å feste fot på den annen side. Det er det transsubjektive som bryter inn i og fyller det menneskelige «tomrum». Den som tror, springer ut i det uvisse, ut i den tomme luft, og der, svevende over den bunnløse avgrunn, holdes han fast av Guds hånd. Der-

med er all mystikk, all immanens utelukket; frelsen er helt transcendent, rettferdigheten helt forensisk, frelsesvissheten grunner sig til syvende og sist på predestinasjonen med dens dobbelte mulighet.

Konsekvensen av dette syn for vurderingen av *kirken* og *etikken* er innlysende. *Kirken* som institusjon hører denne verden til; den er en organisasjon til å vareta menneskets interesser og sette menneskerettferdighet i stedet for Gudsrettferdigheten. Den står i absolutt motsetning til Gud. Alt hvad der bygges i denne tidsalder, også kirken, er aldri Guds rike men alltid Babels tårn. Derav all den tragikk og all den humor som hviler over kirkehistorien. Denne dom rammer om mulig ennu sterkere alle sekter og særsamfund. Idet de forakter kirken og tror de er hellige, blir de de frekkeste og motbydeligste av alle fariseismer: «Heller med kirken i Helvede, enn med sektene i et Himmerig som ikke fins!» —

Den empiriske kirkes eksistensrett beror da ene og alene på at den uavlatelig gir sig selv avskjed, d. v. s. at den selv forstår sin stilling overfor Gud og derfor ikke vil være noget annet enn det sted hvor mennesket stilles ansikt til ansikt med Gud. Den kirke som vil være sig sin opgave og sine grenser bevisst, vil bare være det sted hvor proklamasjonen lyder av alle tings ende og den nye begynnelse. *Guds ord*, tolket og illustrert av Gud selv i Kristi kors og opstandelse, er kirkens eneste thema.

Og endelig *etikken?* Hvad blir det av den når alt menneskelig slås i smadder for Guds ansikt, når alle verdier, goder og formål synker ned i det relatives betydningsløshet? Svaret lyder: nettop når vi erkjenner verdens relativitet, dens fullkomne uverd, nettop da blir et positivt forhold til den mulig. Vi er da fri i forhold til den, men vi ser i den *Guds* verden, hans skapning, gjenstanden for hans frelse. Vi står derfor i denne verden med en takknemlig, smilende og forståelsesfull tålmodighet, bare bundet av ett hensyn, én lidenskap: *Guds ære*. Alt vårt virke blir en demonstrasjon, en protest mot «denne verdens skikkelse», og en henvisning på Gud. En etikk som vil bygge på samvittigheten, på den etiske personlighet eller på et system av verdier, er forsøk på å gjøre det umulige, på å grunnlegge en etikk på det menneskelige. Etikk kan bare grunnes på *nåden*, dette ord forstått i hele dets fylde og dybde om identiten av Guds hellige vrede og frikjennende barmhjertighet. Den falne verden er gjenstand for denne vrede, denne barmhjertighet. Det preger vårt

forhold til den: «Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis» — i dette «bare» ligger vår frihet; men i «Gleichnis»-karakteren, som viser hen på Skaperen og Frelseren, ligger det positive som driver oss til handling.

*

Denne til det ytterste sammentrengte oversikt over Barths tanker [1]) er selvsagt alt for knapp til å kunne gi nogen tilfredsstillende orientering. Men den er kan hende tilstrekkelig til å gi en teft av hvad her er i gjære, og mer var det ikke tanken å prøve å gi. Heller ikke skal jeg da innlate mig på nogen kommentar eller kritikk; alle merker i dette referat hvordan den religiøse situasjons problemer brenner i Barths theologi. Hans hovedfortjeneste er å ha gitt disse problemer en så utfordrende vending ved å kaste hansken til all samtidens theologi. Selve han «dialektiske» opfatning av urforholdet mellem Gud og verden må da andre og mere kompetente kritikere ta fatt på. Jeg for min del vilde gjerne få trekke nogen linjer fra det givne referat til konsekvensene for Bibelfortolkning og Forkynnelse. Problemet her ligger i hvad Barth formulerer som «*Guds ord*». Han krever en ny eksegese og en ny homiletikk, og går selv i spissen med de nye metoder og deres gjennemførelse. Det vil jeg gjerne komme tilbake til ved leilighet.

---

[1]) Jeg har i stor utstrekning fulgt *Strauch*. Denne almindelige henvisning dertil står i stedet for anførselstegn ved de enkeltheter som er tatt fra ham.

ET BREV

OM PROF. CHR. COLLINS SISTE BOK

Herr Redaktör!

Ni beder mig om en artikel om Professor Chr. Collins skriftställarskap. Det är nu avslutat genom en, såvitt jag förstår, oväntad bortgång. Hans död grep mig djupt, eftersom han haft godheten sända mig ett av sina arbeten, «Ved en ny tids frembrud», som jag med intresse tagit kännedom om.

Det enda jag nu kan åstadkomma är att sända Eder några av de reflektioner, som jag nedskrev i min hjärtliga tacksägelse till honom för hans högt skattade vänlighet.

Eder

Nathan Söderblom.

Uppsala den 27 mars 1926.

Ärade Herr Professor!

Eder mycket oförtjänta vänlighet att sända mig boken och brevet var för mig en överraskning även därutinnan, att jag frågar mig: Hur kan en sådan bok vara utkommen i Norden utan att jag har sett den och läst den? Det levande intresse för att icke tala om den ovanliga hemmastaddhet, särskilt i den anglosachsiska hithörande litteraturen, varom boken vittnar, giver läsaren uppbyggelse och undervisning. Men den ljusa syn på utvecklingen, som sammanfattas t. ex. sid. 264—284 till ett religiöst vetenskapligt program, har väl hos de flesta i vår kultur blivit ändrad genom de sista årens erfarenhet. Vår kulturs evolutionstro menade sig vara på väg till paradiset och befann sig helt plötsligt i helvetet.

Alla mänskliga uttryck för det irrationella och övermänskliga äro ofullkomliga. Men enligt min mening har det för religionens

kraft och verkan större betydelse, att det ena eller det andra i den djupare mänskliga erfarenheten får ett, låt vara paradoxt, uttryck, än att det hela formar sig till en klar enhet — men kanske breder en slöja över gåtor och hemligheter, som tillhöra människolivets högsta potensering och grymnaste tragik.

Vad Ni sid. 48 citerar från Milton står redan att läsa i den fornpersiska skriften *Bundehesh*, som i sin ordning torde återge innehållet i förlorade Avesta-böcker. Sedan den renande metallen gjort sitt verk, heter det där att helvetet blir en av jordens landvinningar. Frågan tas även upp sid. 95 och följande. Man kan icke strida om ord. Luther har ju i sina 95 theser betecknat himmel, skärseld och helvete såsom förtröstan, halv förtvivlan och hel förtvivlan, däri för övrigt följande Mäster Eckhard. Nog rymmer både de sista årens historia och den enskilda själens rön erfarenheter, som äro tillräckligt helvetiska och djävulska. Hur man sedan vill förklara det ondas problem, «das radikale Böse», så återstår alltid något, vilket ej kan inordnas i en monistisk total-syn.

Det nyttighetssynspunkt, som uttalas t. ex. sidan 215, drevs ju också på sin tid så långt att t. ex. i Sverige en kungl. förordning efter Franklins upptäckt ålade församlingarna att taga ner de höga farliga kyrktornen.

Det är denna farliga och opraktiska höjd, som finnes även i Platons ande. Hans Eros kan emellertid icke ersättas eller utfyllas med någon naturlära eller vetenskap.

Sålunda är också i noten sid. 215 enligt min tanke frågeställningen falsk. Jag är själv en gammal och flitig bedjare och skulle icke kunna leva någon dag utan tillbedjan, åkallan och tacksägelse. Men att låta bönen ersätta arbetet vore ett okristet kätteri i strid mot hela Nya Testamentet. Se t. ex. hur Paulus bannar tessalonikerna för att de i väntan på slutet forsummade sina sysslor. Bergspredikan kan översättas: Ora et labora Deoque committe futura. Man kan arbeta utan att bedja, men man kan icke bedja i kristen mening utan att arbeta. Att låta bön och arbete konkurrera är en dundrande dumhet.

Jag skall icke uppräckna alla ställen, som för mig varit intressanta. — — — — —

Låt mig tillägga, att den naturliga religion, som tecknas sid. 257 och eljest med sådan hänförelse, enligt min mening behöver genombrytas och besjälas av en uppenbarelse, som försätter själen

i bävan inför Guds heliga majestät och saliggör själen med det mest irrationella av allt, den gudomliga kärleken, vars väsen och kraft vi igenkänna i Korset.

Med förnyad tacksägelse för Professorns mycket högt skattade vänlighet är jag Eder, Med sann aktning, tillgivne

(sign.) *Nathan Söderblom.*

NOTIS

Høk over høk.

— A PROPOS «FUNDAMENTALISMEN»

Samtidig med professor R. Vogts artikkel i dette hefte, kom tilfeldigvis også til redaksjonen det nyeste nr. av de svenske fundamentalisters organ «Nya Väktaren» (redaktør, predikanten Axel B. *Svensson*). Hovedinnholdet er som en illustrasjon til dr. Vogts beskrivelse. Disse fundametalister, som kaller sig *Bibeltrogna vänner* gjør front mot de «positive teologer» — særskilt nevnes Kolmodin i Uppsala og Hallesby i Oslo —, fordi disse menn er utro mot bibelen og en fare for menigheten. Det sies om de nevnte to at de utan tvivel själva tro sig vandra i reformatorns (Luthers) spår och säkerlegen icke vilja uppgiva någon av de i den apostoliska trosbekännelsen uttalade lärosanningarna, men likväl hålla före, att i Bibeln skulle förekomma många uppenbart oriktiga uppgifter angående jordiska ting och jämväll tydliga fel i själva läran. Man skulle sålunda icke med något absolut förtroende kunna våga lita på Bibelns utsagor utan behöva med tillhjälp av den vetenskapliga forskningen kontrollera Dem». Bibeltrogne vänner kan derfor ikke ha full tillid til prester som utdannes av menn som Hallesby og Kolmodin.

Et bevis på hvor upålidelige og vaklende de såkalte «ortodokse» kretser er når det gjelder å verge bibelordets sannhet helt ut — ord for ord — finner bibeltroskapens venner i den måte hvorpå de svenske bekjennelsestro har stillet sig til den såkalte «ormeprosess» i Holland.

Her blev en pastor *Geelkerken* i en av de reformerte frikirker stillet for retten og dømt til 3 måneders suspensjon fra sin stilling fordi han hadde offentlig lært at fortellingen om ormen i Paradiset ikke handlet om en virkelig orm, men at dette dyr var en billedlig fremstilling av den snigende fristertanke.

Denne rettergang og denne dom er for de bibeltro kretser en tilfredsstillelse og et bevis for at man ikke i Dayton og i Amsterdam sviger den hellige skrift. Desto mer forferdet må disse kretser derfor bli når de oplever at det indremisjonske, ortodokse hovedorgan, «Svenska Morgonbladet» kan skrive klandrende om at man har foranstaltet de bibeltro rets-prosesser i Dayton og i Amsterdam. «Svenska Morgonbladet» finner at der i disse tilfeller er begått to feil: først har man brutt mot toleransens bud, drevet av «ovist nit» i et *ikke centralt* spørsmål, og dernæst har dommeren vist en altfor krass og uåndelig bokstavtro på bibelen.

Dette resonnement er for en bibeltro ganske «obegripligt», sier bladet. Og denne, den Kolmodin—Hallesbyske lære om bibelens troverdighet,

får den karakteristiskk at den er «en tro som består av bortimot 50 pct. tvil».

Så underlig kan rollene skifte, at bladet endog påkaler grunnloven mot Hallesby, Kolmodin og likesinnede. Artikkelens overskrift er: *Hvor lovlösheten får overhånd.* Dette skjer i de ortodokse kretser, som gjør forskjell på «centrale» og mindre vesentlige ledd i bibelen. Spørsmålet er «en enkel rättsfråga:» *skal gjeldende lov efterleves?* Hr. pastor Geelkerken kan privat tro hvad han vil, men vil han være prest i en kirke som bygger på bibelen, så får han følge denne kirkes lære. «Detta borde vara klart för envar». Og jussen, den retslige logikk, blev da heller ikke forgjeves anropt: juridisk var saken oplagt, rettferdigheten skjedde fyldest. For lov er lov, og jussen kan ikke skjelne mellem «en krass og uändelig bokstavtro» på bibel og bekjennelse — og en «åndelig» og «central» kjerne i deres sannheter.

Refleksjonene gjør sig selv: mot Hallesby—Kolmodin vilde en lignende prosess være oplagt i sitt resultat. Når de ikke stilles for retten og dømmes til suspensjon fra sine embeder, så er det «lovløshetens tilstande» og vår kirke karakteriseres derfor av at den tåler menn som «påstår sig att hålla fast vid principer, lyda lagar och instruktioner, under det att de handlar tvärt imot dem och offrar den ena punkten efter den andra».

Dette er fundamentalistisk hyperlogisme så det forslår, og det er hvad man folkelig kaller «høk over høk».

LITTERATUR

En erkenvandrer. Norges første afrikamissionær H. C. Knudsen, av *E. Birkeli.* Lutherstiftelsens forlag.

Det er en interessant bok som fortæller fra den tid da det norske missionsselskap var ved at fødes, ut av den med kristenlivet voksende missionssans, i første halvdel av forrige århundrede. Boken er helt på sin plass i vor tid med dens fæstnede sind for hedningemissionen som *må* springe frem der hvor Guds kjærlighet i Kristus er blit menneskene bevisst. Den viser os en ung mand, langt forut for sin tid, med et begeistret missionssind, som fik megen kulde at stri med i den tidlige vår. Rent kirkehistorisk er boken meget værdifuld, da der ligger et grundig kildearbeide bak, og den viser os et godt billede av den tid hvori vor tids hele ytre og indre mission har sine to historiske røtter, i haugianerne og Hernhuterne. Værdifuld mest fordi den her bringer et nyt navn og en ny personlighet i forgrunden blandt dem missionsselskapet kan takke for sin eksistens. Biografien og samtidig karakteristikken av denne mand er bokens hovedsak og tillike det som gjør boken så værdifuld. Gjennem Birkelis dygtige skildring får vi se en eiendommelig rikt begavet og kunstnerisk

personlighet, hvis livs centrum er kristendom som er sterk og inderlig. Man har stor glæde av at læse en bok som slik skildrer et av Gud styret liv, når det blir tegnet for os med slik dygtighet som her.

Jon Anton Johnson.

Mimosa av *Amy Carmichael*, oversat av Clara Thue Ebbell.

Boken er en skildring av hvordan troen på Guds kjærlige forsyn slår sine dype røtter i en liten fin indisk pikes hjerte; og hvordan denne tro blir stående fast på forunderlig vis frem gjennem hendes liv med alle dets vanskeligheter. Mimosas færd er vidunderlig fint skildret; og den form forf. har git sin fortælling er fortrinlig skikket til at bringe selve denne religiøse virkelighet i Mimosas hjerte klart frem for læseren. Det er det store ved boken, trods dens litt løse komposition kanske, at den religiøse virkelighet kommer os så nær. Evnen til at få det frem som er mest skjult av alt røber forf.s diktersind. Men størst værd har boken for dem som gjerne vil vite hvad religion er, at det er en helt ut virkelighetstro skildring av et øienvidne. Her kommer det så klart frem gjennem hele boken at det som bærer oppe, selv i de største vanskeligheter er hverken kundskap, viden eller kultur, men alene selve Gudsoplevelsen. For den som kan på dette hemmelighetsfulde vis komme nær den evige kjærlighet selv — for ham blir livets vanskeligheter små, om de er aldrig så store. Enhver som har interesse av og kjærlighet til alt som menneske heter, og enhver som vil forstå litt mere av hvad religion er, han bør læse denne boken. Den er klassisk i sin egenart.

Jon Anton Johnson.

Kristendomen och rasproblemet av *J. H. Oldham.* Sveriges Kristliga Studentrörelses Förlag, Stockholm 1925. 353 s. Heft. kr. 5,75, innb. kr. 7,00 (svenske).

J. H. *Oldham* vil være kjendt som sekretær i det internationale missionsraad og redaktør av det anseede tidsskrift: International Review of Missions, og han tør saaledes være en av dem som bedst kjenner internationale problemer og deres forhold til den kristne verdensmission. Man læser heller ikke mange sider av hans bok om «Kristendomen och Rasproblemet» før man merker, at forfatteren har usædvanlig overblik og kjendskap til problemerne og er en kyndig fører for dem som vi gi sig i kast med dem. Og jeg regner det som en værdifuld berikelse av vor missionslitteratur, at vi har faat denne boken tilgjængelig i god svensk oversættelse.

Det er vel saa at racespørsmaalene ligger os i Norge meget fjernt; vi har naturligvis ingen føling med dem. Det tør være at noget av det som gjør vor indre kirkelige stilling saa oprevet netop ligger deri at vi har for lite utsyn og føling med de store universalkirkelige og kristelige livsproblemer. Alt som utvider synet og gir os føling med den større helhet skal vi derfor hjertelig takke for. Man vil ha megen glæde av at studere denne boken; det gir syn ut over det sædvanlige.

En annen side ved Oldhams maate at behandle problemerne paa synes mig ogsaa meget værdifuld. Hele hans fremstilling er velsignet fri for almindelige fromme og kristelige talemaater; vi vet jo, hvor lett teologer og andre som behandler sociale og alménmenneskelige spørsmaal fra kristelig synspunkt har for

at henfalde til den jargon. Men man faar være opmerksom paa at alméne talemaater ikke fører frem eller i dypeste mening gir klarhet, selv om de er aldrig saa rigtige og fromme. Der maa konkret kundskap til, inntrængen i spørsmaalene fra alle sider og i bedste mening saklig drøftelse. Og netop kundskap og saklig, usentimental drøftelse er denne boks styrke. Naar kirkens mænd ofte staar saa hjælpeløse overfor vore egne sociale problemer, saa kan det skyldes manglende konkret kjennskap til hvad det gjælder. At stille op principper kan vi forholdsvis lettvinnt gjøre, men at bringe dem i forhold til den konkrete virkelighet er vanskeligere. Her kan man lære særdeles meget av Oldham; alsidig drøftelse, grundig kunnskap og praktiske skjøn, — i saa henseende er hans verk præget av hovedtrækk ved den engelske kristendomsform i det hele. —

Og dog uryggelig fastholden ved de kristne idealer, som sprænger alle grænser mellem mennesker. Av megen virkning er hans avsluttende kapitel om den universelle kirke som raceproblemets løsning. Her kommer ikke mindst det vide syn frem: «Den kristne, som tror at Gud endnu virker i den verden som han skapte, tar med takk imot og erkjenner som et bidrag til opbyggelsen av Guds rike al ny kundskap om naturen og mennesket, som vitenskapsmændenes taalmodige arbeid skaffer os, al ny indsigt, som gjennem forsøk og tilfældigheter vindes i undervisning, politikk, social organisation og kunst». — «Kristne er ikke rædd for noget som helst faktum i Guds verden». Ja, saa burde det være.

Noget referat av dens innhold vil jeg ikke gi; kun nevne, at der behandles spørsmaal som: Indien og det brittiske rike; blandede ekteskaper, befolkningsproblemet, racens betydning, årsaker til racemotsætninger. Jeg tror, de fleste av «Kirke og Kulturs» læsere vil berikes ved læsningen av Oldhams bok.

Karl Marthinussen.

Dette hefte utkommer (på grunn av redaktørens fravær i utlandet) som juni- istedetfor som mai-nummer. I juni pleier tidsskriftet ellers ikke å komme ut.

REDAKSJONENS ADRESSE: BOTSFENGSLET, OSLO.